ملامح الحضور الفلسفي في الفكر الجزائري

- جدل التأصيل لخصوصية الإبداع ونقد حدود الاقتباس عن الآخر-



إشراف وتنسيق

الدكتورة وفاء برتيمة



ملامح الحضور الفلسفي في الفكر الجزائري

- جدل التأصيل لخصوصية الإبداع ونقد حدود الاقتباس عن الآخر-

ملامح الحضور الفلسفي
في الفكر الجزائري

جميع الحقوق محفوظة للناشر© لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها،دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من الناشر.

Copyright © All rights reserved to the publisher. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher.

الطبعة الأولى

2023

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمـــــان، العبدلي تلفاكس: 00962 6 464 7559

daralkhalij@gmail.com daralkhalij1998 daralkhalij

تتوفر أصداراتنا على: جملون





ملامح الحضور الفلسفي

في الفكر الجزائري

- جدل التأصيل لخصوصية الإبداع ونقد حدود الاقتباس عن الآخر-

إشراف وتحرير

الدكتورة وفاء برتيمة



رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2023/1/ 224)
128.3
برتيمة، وفاء
ملامح الحضور الفلسفي في الفكر الجزائري/ وفاء برتيمة ... وآخرون
الواصفات: / الفكر الفلسفي// النظريات الفلسفية// الجزائر/
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن
رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.
ISBN: 978-9923-23-144 -9

إهداء

فِي البَدْءِ كَانَ والِدِي - رَحِمَهُ الـلـهُ - وَهَجُ الرّوحِ نَحْوَ النّورِ.

أَنَا أُفَكِّرُ إِذَا أَنَا أَنْتَصِرُ، اَلنَّجاحَ لَا هوَ حَرْبٌ، وَلَا هوَ هَزِيمَةٌ ،

بَلْ إِرادَةٌ مُقاتِلَةٌ تَزَحْزُحُ مَخالِبَ الوَهْمِ بِالِانْتِصَارِ لِلْمَوْضُوعِيَّةِ ،والْفِكْرِ الهادِفِ.

إِلَى رُوحِ والِدِي رَحِمَهُ الـلـهُ وَتَقْبَلُهُ فِي الصَّالِحِينَ

فِي عَلْياءِ جَنَّةِ النَّعيمِ أَهْدَى حَسَناتِ العَمَلِ . . .

المحتويات

تقديم الكتاب

تعبر الفلسفة عن حالة من الوعي النقدي المستديم والمنتج، والذي يهدف إلى تحقيق التقدم على المستوى المادي والروحي للأفراد والجماعات، عبر حقبات كرنولوجية متعاقبة، متداخلة المهام والاهتمام تحرص على تحقيق قدر من التوافق بين مختلف القضايا وتقريبها لخدمة الإنسانية، والنهوض بالمجتمعات والأمم؛ كون الفلسفة المستنيرة معيار للتقدم والتنوير وهو مطلب جل الشعوب والذي عبرت عنه نخبها من خلال طرحها لهموم مجتمعاتها في قوالب فكرية متباينة الرؤى والنماذج على مستوى الطرح والمنهج والغاية، تمازجت فيها الروح الفلسفية بمختلف فروع المعرفة ومجالاته الإنسانية والاجتماعية من تاريخ وانثربولوجيا ودين وقانون وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلوم التربية، والرياضة والرسم والرقص والمسرح والنثر والشعر، والطب والسياسة والاقتصاد وكل المركب المعرفي والعلمي دون اختزال مدين للفلسفة في مهامها البناءة ولو نسبيا؛ وباعتبار الفلسفة قدرة عقلية خلاقة وصيرورة فكرية مسايرة لمختلف المتشكلات المعرفية وصورها العالمية، فأنها لم تكن مقصورة على جغرافية بعينها دون أخرى، ولو أن مدى ذيوع التفلسف ونجاعته رهن الصورة الماضية للهيكلة الثقافية والإيديولوجية لأي مجتمع كان؛ مما يعني أن رواسب التفكير الفلسفي وبذوره قد تكون جلية المعالم ويافعة، كما قد تكون متخفية ومضمرة بين النصوص المغلقة والتي تستدعي حفر فلسفي منا في مختلف المنظومات المعرفية بأطروحاتها ومآلها، وهذا ما نحن بصدد زحزحته والكشف عن مواطن تواجده الفعلي في منجزات مفكرين ومشاريعهم الفكرية التي كان همها النهوض بالمجتمع وتحريره من كماشة الرجعية وعمى الطوباوية والمزايدات التاريخية وإرهاب الهوية، فتقفي الأثر الفكري للجزائر يكشف أن ثمة ملامح فلسفية تعكس أصالة فكرية إبداعية مستقلة عالقة بالمناخ الفكري

الجزائري وأن لم يكن الوقوف عندها مباشر أحيانا، بل يحتاج إلى قراءات أًصيلة استنباطية وأدوات نقدية ناضجة، وأخرى مخضرمة بين تجانس ثقافي معقد بين ركام الترجمة والكيف المنوع من القراءات النقدية الشمولية تفرضها طبيعة تكوين العقل الناقد؛ ولعل الوقوف على أهم المنجزات الفكرية الجزائرية في العقود الماضية يبرز لنا مدى قيمة المنظومة المعرفية التي تحظى بها الجزائر وحجم تحدياتها المعرفية لاسيما أمام مخالفات الثقافة لما بعد كولونيالية ومخاطر التضييق الهووي من الماكرو هوية إلى الميكرو هوية وكيفية قراءة الفلسفة المحلية لهذه الظاهرة المستحدثة في المجتمع بين جدل الحريات ومخاوف المستقبل؟ مما يجعلنا نصف الفكر الجزائري بالوعي الفاعل من خلال الممارسات العملية والنظرية الدؤوب لكوكبة من المتفلسفين المفكرين ودورهم أمام قضايا التجديد والتغيير والتقدم والحوار والتعايش، هذا ما يبرز من جهة أخرى قيمة الرؤيوية الفلسفية ومدى مساهمتها في البناء الحضاري، حيث تبلورت مقولات اهتمامهم في البحث عن أسئلة الإصلاح التربوي والسياسي، وطبيعة النظام الاقتصادي وسؤال الهوية والعلمانية وقضايا العقلانية والتعددية السياسية، واللغة والتعددية الإثنية وعليه اصطبغت أطروحاتهم الفكرية والثقافية بتمظهرات فلسفية تعكس الحضور الفلسفي الفعلي في مشاريعهم ومدى إشباعهم الثقافي، وهذا ما يبرز الأهمية القصوى للفعالية الوطنية وهي الربط بين المخيال الفلسفي وأدواته التحليلية وقيمة الطرح الفكري وتجلياته التجديدية والمغايرة لكسر ظلال التبعية والإقرار باستقلالية التفكير وطابعه الخاص الذي يعكس ثورة الوعي الموج، كما تكمن قيمة هذه الفعالية في محاولة الوقوف على إرهاصات التفكير الفلسفي في الجزائر، وتمثلاته الثقافية المتعددة والمتنوعة في مختلف مجالات الإنجاز والإبداع والكشف عن الأصالة الفكرية وطبيعة المنهج أي الطريقة الحجاجية عند مفكريه.

جاءت إشكالية الكتاب تلخص الانشغالات الراهنة وتحاول استشراف رؤية ذات طابع خصوصي يؤسس للفلسفة الجزائرية وقضاياها وتياراتها ومناهجها وغاياتها الممتدة على النطاق المعرفي والإنساني- إن وجدت- أما أنها مجرد مواقف فكرية لا ترقى أن تكون رؤية فلسفية أًصيلة وتجربة متفردة كنظيرتها الغربية، فما هي تمظهرات الطرح الفلسفي وانعكاساتها الفعلية داخل الخطاب الفكري الجزائري القديم والحديث؟ وكيف نستقرأ آليات حضوره داخل المنظومة المعرفية المعاصرة في الجزائر؟

للإجابة عن الإشكالية الرئيسية للكتاب خصصنا له عدة محاور هامة وفعالة للتحري والكشف عن هوية الفلسفة الجزائرية أم أنها مجرد ظاهرة ثقافية وهي كالآتي:

1. توطين الفلسفة في الفكر الجزائري عبر العصور- القديم، الحديث، المعاصر- من خلال نماذج فكرية مختارة، تمثل مرحلة تاريخية ما ومشروع فكري محدد.
2. الفلسفة وقضايا التربية والتعايش في الفكر الجزائري
3. الفكر الجزائري وخطاب الهوية بين السيولة والتماسك (هواجس التعددية اللغوية والإثنية وتصاعد المد الإيديولوجي وانعكاساته على الوحدة الوطنية.
4. الفكر الجزائري وفلسفة القيم، سؤال في هامشية المعنى ومركزية العبث في ظلال تحديات الكبرى- الحداثة، العولمة، العلمانية.
5. قراءة فلسفية في نصوص ما بعد الكولونيالية في الجزائر.
6. علاقة التصوف الجزائري بالفلسفة وخطابها.
7. قراءة نقدية في المنتج الفلسفي الجزائري عامة.

إن تنوع واختلاف وتعدد محاور كتابنا- ملامح الحضور الفلسفي في الفكر الجزائري (جدل التأصيل لخصوصية الإبداع ونقد حدود الاقتباس عن الآخر).

عدد أهدافه وآفاقه المعول الذي نحتكم إليه في أمال الغد وأعماله والتـي تجمـل روح التفلسف النقـدي الـذي مـن شـأنه أن يرفـع طموحاتنـا للعالميـة التـي تـتماشى وأهـداف الفلسفة، ومن بين الأهداف التي حرصنا عـلى ضرورة الاجتهـاد عـلى تحقيقهـا نـذكر منهـا الآتي:

1. توجيه الباحثين نحو قراءة المنتج الفكـري الجزائـري والوقـوف عنـد جماليـات تنوعـه والكشف عن الروح الفلسفية فيه.
2. تشجيع الباحثين على الاهتمام بالفكر الجزائري، وربطه بالحقل الفلسـفي مـن خـلال أدوات التفكير الفلسفي: السؤال ومرتكزاته / النقد وشروطه.
3. محاولة استقراء الأبعاد الفلسفية من خلال نماذج ونصوص فكرية جزائرية.
4. الكشـف عـن صـور التمثـل الفلسـفي في المنجـزات الفكريـة الجزائريـة ومعالجتهـا- استنطاق النصوص- لإثبات الروح الفلسفية داخل الأنساق المعرفية المنوعة والمتباينـة من خلال الاتجاهات الفكرية الكبرى في الفكر الجزائري (الأصولي، المحافظ، الإصلاحي، الحداثي، العلماني).
5. تعريف الأجيال والمهتمين من الباحثين بإرهاصات وروافد التراث الفلسفي في الجزائـر بين الأصالة والتفـرد، ومزايـا الترجمـة والاحتكـاك الثقـافي بـالأخر- مـد وجـزر حقيقـة الإبداع.
6. تثمين جهود المفكرين وأطروحاتهم الفكرية، من أجل نهضة بلادهم بمعزل عن الرشق الإيديولوجي، في إطار إحياء التراث الروحي والدفع به نحو صناعة أفراد واعيين بقـيم حضارتهم وقدراتها البناءة.
7. الدعوة إلى الاشتغال الفلسفي بقضايا العصر وهموم الوطن وفق منهج عقلاني منفتح على مختلف الأطياف والمستويات؛ يقدم الحوار فن التفاهم والحرية قاعـدة أخلاقيـة على الجميع، والاختلاف ثراء وإثراء لا عداوة وازدراء.

8. ربط الفكر الجزائري بفلسفة القيم النابعة من خصوصياتنا الثقافية.
9. تداول الوسائل الإعلامية السمعية والبصرية والمكتوبة حتى نسمح بتداول الجهود وتنوع الأسماء الجادة في الفضاء الفلسفي والثقافي دون التكريس لظاهرة الاحتكار والنمطية، الجزائر ولود وفي كل أقطاره يوجد بذور للروح الفلسفية التي تحتاج العناية والدعم والتشجيع.
10. ربط الفضاء الفلسفي بالحقل العلمي والاقتصادي والفني لتعزيز قابلية الفلسفة والتفلسف في مجتمعاتنا.

رئيسة المشروع

الدكتورة وفاء برتيمة

المحور الأول

توطين الفلسفة في الفكر الجزائري

الكتابة الفلسفية

في الجزائر بين فعل التدوين والإبداع

أد. بوعرفة عبد القادر

- جامعة وهران 2 -

مقدمة:

ساد في نهاية القرن العشرين اعتقـاد مفـاده أن الفلسـفةَ في العـالم العـربي اسـتوطنت بعض البلدان العربية فقط، وأن أغلب البلدان الأخرى لاحظ لها من التفلسف، وخاصة مع ظهور نجوم الفكر العربي المعاصر، خاصة بمصر والمغرب وإلى حد ما تونس والعراق.

غير أن أفول "**النجوم**" الذي بدأ مع مطلع الألفية الثالثة، وخاصـة مـع انتشـار وسـائل الاتصال ودور النشر، وظهور بدائل للكتابة والنشر، فبرز للوجود سرب من الكتـاب الجـدد رغم عدم التزامهم بمشاريع مثل الرعيل الأول إلا أنهم كسروا صنم النجومية الـذي صـنعه الإعلام الموجه بالخصوص. وأثبتوا أن التفلسفَ خاصية إنسانية لا ترتبط بمكان جغـرافي ولا ببنية معرفية ولا نظام سياسي، وإنما ترتبط بمدى توفير وسائل التبليغ والإعلام.

وقد كنت كتبت دراسة في كتابي "**العرب أسـئلة المـاضي والحـاضر والمسـتقبل**" عـن الكتابة الفلسفية والإبداع، واخترت طه عبد الرحمان أنموذجا إجرائيا لا أنموذجـا مثاليـا، لأجعله محاورا وأفكر عبر شخصه في قضـايا الكتابـة الفلسـفية، وحاولـت قـدر الإمكـان الحديث عن مفهوم الكتابة الفلسفية من حيث الاصـطلاح والفعـل معـا، حيـث ركـزت عـلى أن مصـطلح (الكتابـة الفلسـفية) يثـير جملـة مـن التسـاؤلات الكـبرى،: « **فأهـل الاختصـاص يعترضـون عـلى تلـك التَّسـمية الاصـطناعية التـي فرضـها قـانون سـوق**

المعرفة (العرض والطلب)، إذ ليس هناك كتابة فلسفية بالمعنى الرسمي والاحترافي، فالفلسفة لا يمكن أن تكون حرفة أو صناعة وإلا فقدت جوهرها الحقيقي... فليس الفيلسوف الموصوف بالكتابة فقط، بل الفيلسوف هو الذي يستطيع الظهور والاختلاف... عندئذ يمكن للطبيب والشاعر أن يكون فيلسوفًا أكثر من مدرس الفلسفة والمتخصص فيها... إن المسمى بكاتب فلسفي هو في الحقيقة ضد فعل التّفلسف ذاته، فهل يجب التّمييز من أجل اكتساب هُوية؟

يمكن أن يصح الحال مع كاتب سياسي أو اقتصادي واجتماعي، لأن تَميُّزه عن غيره ضرورة إبستيمة وعلمية، لكون الموضوع يفرض ذلك... لكن لا يصح الحكم على مقام التَّفلسف... ولكن بالرغم من ذلك لنفترض وجود كاتب فلسفي، فما ميزاته وصفاته؟ »[1].

يبدو أن الميزةَ الأولى لا تخرج عن الطرح الديكارتي، حيث يجب أن تكونَ الكتابة الفلسفية متسمة بالوضوح، حيث غالبًا ما يتبنى الفلاسفة الصرامة، والتي غالبًا ما يفسرونها على أنها الوضوح (بالمعنى الضَّيق)، والدّقة، والصَّراحة. ويبدو مصطلح الوضوح أكثر ما يُميز الكتابة الفلسفية عند التيار التقليدي على الخصوص[2].

أما الميزة في التَّيار الحَدَاثي ومَا بعده على العموم، هي أن الكتابةَ الفلسفية تعبير غير مشروط، حيث يفرض الإيمان بها القول بوجود كاتب فلسفي يُمثل على العموم ضيفا وقحا وجريئًا، يكتب في الوقت نفسه نصًا مشاغبا، مشكلا بذلك علاقة تضايفية بين الجرأة والنص.

---

1) عبد القادر بوعرفة، العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، دار ابن نديم والروافد، بيروت، 2016، ص139.

(2) Martinichp, A. P, Philosophical Writing: An Introduction, John Wiley & Sons, USA, 2015, p165.

ترتبط الميزة الثانية، بخاصية الالتزام الذاتي لا الجمعي، والإيمان بالحرية والإبداع، والتوجه نحو الدّفاع عن التفكير الفلسفي، الذي يدافع عن نفسه زمن سيطرة الجهل المُركب والمقدس مَعًا، وفي الوقت نفسه تحول كثير من المشتغلين بالفلسفة إلى تجار الثقافة والفن، والكتابة حسب قانون العرض والطلب.

ونحن كثيرا ما نقف عند مقولة فرديريك نيتشه حين يعتقد أن أغلب المفكرين لا يحسنون الكتابة لأنهم لا يكتفون باطلاعنا على أفكارهم وحدها بل كذلك على تفكيرهم فيها[1]. وعليه، يُصبح من الصَّعب التَّعامل مع المتفلسف الذي لا يُكتب أصلا، حيث تصبح مثلا شخصية سقراط نشازًا في تاريخ الفلسفة لكوننا لا يمكننا تصنيفها في خانة كاتب فلسفي.

يمكن القول إن إشكالية الدِّراسة، تقترب كثيرا مما لمح له زهير خويلدي في قوله: « **إن أصل الاختلاف عندهم هو الاقتران الممزوج بين الفاعل كاتب والصفة فلسفي، والذي- حسب رأيهم - مخل بقواعد وقوانين التَّسمية في لغة الضاد، ثم هذا الانتساب المزعوم إلى قطاع كثيرا ما وقع احتكاره من طرف القّلة من الجماعة الصناعية المخصوصة؛ هو أمر فيه الكثير من الغرور وحب التَّميز والبحث عن التفرد في زمن يسيطر عليه قانون التَّماثل والتَّطابق والتَّشابه والتَّعاون بين الاختصاصات والتَّقارب بين الرُؤى والأجناس الأدبية، بحيث صار الفيلسوف شاعرا وصار الشاعر عالما... والخ** »[2].

إن الكتابة الفلسفية في الجزائر على الخصوص والعالم العربي على العموم أصبحت مشهدا مألوفا، وشكلت منعرجا مميزا في المشهد الفلسفي رغم السلبيات

---

(1) عبد القادر بوعرفة، العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، المرجع السابق، ص140.

(2) زهير الخوالدي، ما معنى أن تكون كاتبا فلسفيا؟، 2011، متاح على الرابط: **https://www.yemeress.com/algomhoriah/2129351**

والعوائق، وعليه نطرح السؤال الرئيس: هل هناك كتابة فلسفية في الجزائر؟ إن السُّؤال يضعنا أمام مسلمة، تتمثل في وجود كتابة فلسفية متنوعة، غير أن هذه الكتابة الفلسفية في مجملها هي كتابة تدوينية وتاريخية، وعليه فإن الإشكال: **هل يمكن أن نلتمس القيمة الإبداعية فيما نكتب وندون؟**

أولا: الكتابة الفلسفية المميزات والتّوجهات:

إن الحديث عن الكتابة الفلسفية في وقتنا المعاصر يحتاج إلى ضوابط إبستيمة، حتى لا يُفهم فهمًا يؤدي إلى الخلاف (مذموم) لا الاختلاف (محمود)، بمعنى نحن نتحدث عن ظاهرة فكرية معاصرة لها خصوصيات، وتلك خصوصيات أصلا نشأت بفعل ضيق موضوعات الفلسفة وانحسارها في الزّمن المعاصر. وعليه، يحاول المتفلسف اليوم أن ينخرط في شكل من الكتابة الفلسفية غير النسقية، يجد فيها نفسه ضمن كوجيتو جديد مفتوح على جميع الممكنات، ولكنه قائم على مركزية "الإيغو" أكثر من مركزية الموضوع، ليس بمعنى أنا أفكر أنا موجود، بل بمعنى أكثر تفاعلا مع الوجود نعبر عنه: **أنا أكتب إذن أنا أفكر**، وتصبح خاصية الوجود تحصيل حاصل. حيث أن هذا الفعل هو محاولة التَّمْيّيز بين لحظة "**الهُنا**" و"**الهُناك**"، فأنا لست "**هناك**" بل أنا "**هنا**"، وبين الإشارتين يتبين أن "**الإيغو**" يريد أن يكون حاضرا ضمن تمثلاته وتجلياته وليس ضمن هوامش النَّص والشَّاهد البَّراني.

وعليه، علينا أن نعي أولا بعض الإشارات التي سنذكرها على النّحو الآتي:

1- من الكتابة النَّسَقية إلى الكتابة العَرضية:

لا نريد دراسة الموضوع ضمن ثنائية الكتابة والتمذهب، فتلك حقبة مضت وانقضت، حيث كانت الكتابة الفلسفية ترتبط عموما بالنسق والمذهب، وقد أشار إليها سيرج بوتيت (**Serge Botet**) حين قال في مقدمة كتابه: « **يركز عملنا على الكتابة الفلسفية بالمعنى الواسع، وبشكل أكثر تحديدًا بقدر ما تكون هذه الكتابة دعمًا**

للمعنى الفلسفي. بعبارة أخرى، هدفنا ليس مجرد دراسة أسلوب الفلاسفة غير المـرتبطين بمذاهبهم، ولكن دراسة التعبير عن هذا الأخير في أنواع محددة من الكتابات، والتي بعيدًا عن كونها عرضية دون أن تكون مؤلفة من مذاهب، فإن الهدف هو في باختصار الدراسـة المشتركة للمادة وشـكل الخطـاب الفلسـفي »[1]. ونحـن في هـذا المقـال ذاتـه، لا نريـد أن نتعامل مع الكتابة الفلسفية في الجزائر من منظور متعالي، يرتبط بالنسق والتّمذهب، بـل نحاول دراسته ضمن مجال الممكن فقط.

إن أغلب ما نراه اليوم ينتمي إلى ما يُسمى الكتابة العرضية، وهي كتابة غالبا لا ترتبط بمذهب أو نسق، بل تتولد من المعاناة والهواجس الذاتية، فهي تعبير عن الأنـا في تداخلـه مع المحيط الاجتماعي والإنساني، لـذا لا تجـد لهـا روابـط تشـدها إلى بـراديغم واحـد، بـل تجدها تنتقل من مجال حيوي إلى آخر. وهي تتمـرد عـلى مـا ذكـره أفلاطـون عـلى لسـان سقراط: « **يجب بناء أي خطاب مثل كائن حي، بجسده الخاص، كما كان؛ يجب ألا يفتقر إلى الرأس أو القدمين؛ يجب أن يكون لها وسط وأطراف مؤلفة بحيث تتناسب مع بعضها البعض والعمل كله** »[2].

حاول أفلاطون أن يجعل من الكتابة مجرد نسخة عـن أصـل كامـل مفـترض، وعنـد الحديث عن النسخة والأصل قد نفترض أن الكلمات قريبة من الموضوع الذي يصـفونه. حينها تتعلـق بالمسـتمر والـدَّائم والمعقـول، حيـث يجـب أن تكـون دائمـة وغـير قابلـة للتغيير، وبقدر ما تسمح بـه طبيعتهـا. وهـذا الطـرح الأفلاطـوني لا يتوافـق مـع ماهيـة الكتابة في وقتنا المعاصر، فهي لا تريد أن تكون نسخة طبق الأصل بل أن تكـون هـي في حد ذاتهـا الأصـل لا النسـخة بـالرغم مـن الهنّـات اللغويـة، أو حتـى محدوديـة الفهـم

---

(1) Serge Botet, De Nietzsche à Heidegger: L'écriture spéculaire en philosophie, Editions L'Harmattan, Paris, 2011, p07.

(2) Phaedrus 264C. 5. See: Luc Brisson; Plato the Myth Maker, University of Chicago Press, 2000, p59.

والتمثل، المهم أن تتحول الكتابة إلى تجربة فردية لا إلى محاكاة تسلب الذَّات بعدها الوجودي والعيني.

2- الكتابة الشريدة (اللاّنظامية) ثورة على الكتابة النظامية:

طغى اليَّومي على حياة البشر، وخاصة في العصر الراهن، حيث أصبحت الكتابة الفلسفية مجرد لحظات شاردة من هيمنة اليومي، وتلك اللحظات رغم زمنها القصير تشكل فارقا في حياة الإنسان: «**فإنّ الكتابة ليست، إذن سوى لحظة ولكن هذه اللحظة هي من بين اللحظات الأكثر جلاء في تاريخ، مادام أنّ التاريخ هو دائماً وقبل كل شيء اختيار وكذا حدود هذا الاختيار**»[1].

ويبدو أن د. فتحي تركي كان محقا في كتابه "الفلسفة الشريدة" حين اعتبر أن الكتابةَ أصبحت اليوم تفتقر إلى الموضوع، بمعنى أن الكتابةَ أصبحت تتجه نحو اللاّمُعين أو كما يُسميها "الفلسفة المنفتحة"، وهذا الأمر عنده لا يُعد عيبا بل هو تمرد على الكتابة النسقية التي يرها نوعا من الاستبداد والهيمنة، يقول التريكي: « **أمام تأرجح السلطة بين الكليانية والهوية، لا تستطيع الفلسفة الشريدة إلا أن تكون مناضلة من أجل الحرية والاختلاف والتنوع، أما الفلسفة النظامية التي تحتمي بالنسق، سواء كان ذلك النسق علميا أو اقتصاديا، أو سياسيا، فهي في كنهها، وفي عملها تبريرية، تكرس الاستبداد والعبودية، فالفلسفة اللاّنظامية هي الدرع الذي يحمي الفرد الإنسان من غطرسة النسق...**»[2].

3- ثنائية الأسلوب والإبداع:

نعتقد أن الفلسفة كفعل إنساني إبداعي لا يمكن تصورها خارج الكتابة كتعبير عن وهج الأسئلة المترادفة على بؤر العقل، فالكتابة منذ القدم وُصفت بالقيد الذي يُثَّبت

---

(1) حسين الزاوي، الفلسفة الواصفة، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، 2002، ص160.

(2) فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، دار التنوير، القاهرة، 2009، ص125.

الأفكار في صور مادية مكونة من أحرف وإشارات، وإن كانت تلك الأحـرف تكـتسي رمزيـة خاصة، وتُعبر عن معاني مجردة أكثر من صور حسية.

ولكن بالرغم من اقتران الكتابة بالإبداع والقيد اللَّغـوي إلا أنـه يجـب التَّفكـير بعمـق لأجل حلحلة القيود دون أن تفقـد الكتابـة رونقهـا اللغـوي، إن الارتهـان للأسـلوب يعيـق أحيانا التوجه نحو الجمال كبعد إنساني وكفعـل إبـداعي، وقـد نبـه فرنسـوا ليوطـار لهـذه الثنائية في قوله: «**هذا الدَّيْن للأسلوب، لا يمكن للفيلسوف أن يفرغه من خلال الجماليات**»[1]. أي أن الرونق الجمالي للمتن لا يُمكن أن يمتص وَسْم الأسـلوب، حيـث يبقـى الأسـلوب دوما مُعبرا عن شخصية الكاتب أكثر ما يُعبر عن الإبداع في حد ذاته.

4- الشفهي والكتابي: الاستماع والقراءة:

إن الفلسفة حين يغلب عليها الطابع الشفهي يكون الاسـتماع هـو الطريقـة الوحيـدة للتأمل والتَّذوق، بيد أنها لا تصمد طويلا أمام الزّمن الذي يُراهن عـلى المكتـوب أكـثر مـن المَسموع، فمحاورات أفلاطون لو لم تُكتب من قبل تلامذته وتُقيد في متـون مـا كنـا اليّـوم لنتعرف على أفلاطون وأفكاره. وهو الأمر الذي تفطن إليه أرسطو، فغيّر المحادثة الفلسفية بالكتابة، وذلك التحول في الفكر اللاَّتيني له إيجابيـات لا تُـحصى في حفـظ الـتراث اليونـاني القديم ونقله بعد ذلك إلى جل لغات العالم.

إن الشفهي حيزه الفعلي أشمل من الكتابي، فلو وثقنا الأحاديث والمحاورات الفلسفية لكان لدينا كما هائلا من المُدون الفلسفي، فربما لقاء بمقهى ما بين المشتغلين بالفلسفة قد يكون مضمونه أفضل مما هو مكتوب، لأن الحوار الفلسفي في أغلبه لا يُدون بـالرغم مـن أهميته.

---

(1) Jean Lyotard François, Moralités postmodernes, Editions Galilée, Paris, 1993, p30.

يميل البعض إلى تسفيه الشفوي باعتباره مجرد كلام غير مرتب ولا مُنسق، بيد أن دراسة الفرق بين الشفوي والكتابي يسوقنا إلى القول إن الشفوي أكثر ثراءً من الكتابي، بيد أن الكتابي أكثر اختزالا وضبطا، وقد حدد عبد الرحمان عبد السلام بعض الفروق المائزة والواهية بينهما، من خلال قوله: « **من حافة أخرى، يتجلى التمييز بينهما في الشفوي والكتابي، فالخطاب هو الملفوظ شفويا في علاقة تخاطبية بين اثنين أو أكثر من دون تحديد الكم، في حين أن النص هو ما دون كتابيا بالفعل. والحق أن مثل هذه الفروق المائزة بين النص والخطاب من حيث الكم، ومن حيث الشفاهة والكتابية، هي فروق واهية ومردودة، إذ ربما يكتسب النص والخطاب سمة الطول والقصر، كما صفة الملفوظ والمكتوب. ولئن كانت هذه هي العلاقة بين النص والخطاب على ما هي عليه من توحد وامتزاج لدي بعض، وتفريق وتمييز لدى بعض آخر، فإن المقاربة تذهب إلى خلاصة قولٍ مؤداه وقوع فرق بين الخطاب والنص على نحو ما تبيّن سابق، بل إن الخطاب ذاته تتمايز تصوراته بين اللساني، والثقافي الاجتماعي، والأدبي...»**[1].

5- الكتابة الاختزالية:

إن الإبداعَ الفكري لا يُعبر عن الفكرة المطلقة أو العامة بل في كثير من الأحيان يُعبر عن اختزالات داخلية لكثير من الصور المكونة للمشهد المُدرك؛ والمراد التعبير عنه وفق تقنية الكتابة أو ما يُسمى لعبة الحروف، ويصير التعبير الإبداعي بذلك نوعا من الاصطفاء المبني على الاختزال والاستبدال في الوقت نفسه.

(1) عبد الرحمان عبد السلام محمود، النص والخطاب: من الإشارة إلى الميديا (مقاربة في فلسفة المصطلح)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2015، ص ص112-113.

يبدو أن الفارابي قديما كان من أشد الفلاسفة ميلا للاختزال، فأغلب كتبه هي عبارة عن رسائل قصيرة، رغم أنه كان في زمن الإكثار والإطناب. ونجد في العالم الغربي إدموند هوسرل، الذي كان يميل إلى الكتابة الاختزالية[1].

لم تعد الكتابة استرسالا وفيضا من الجمل والعبارات، بل صارت تتجه نحو الاختزال، خاصة مع عصر السرعة، حيث أصبح الإنسان اليوم ينفر من النص الطويل والعريض، ويستحسن كل نص قصير ومختزل، فالتّقنية كان لها الدَّوْر الفَّعال في توجيه الإنسان نحو الكتابة الاختزالية، وبالرغم من العيوب التي تصاحبها إلا أنها اليوم صارت ظاهرة عالمية، بل حتى الرسائل النصية القصيرة أصبحت تختزل اختزالا نظر لعامل سرعة انتقال المعلومة ووفرتها، فالنص الطويل لا يُتيح لقارئ فرصة التأمل ولا الرد.

ويبدو أن العالم سيعرف مستقبلا الكتابة الاختزالية على نطاق واسع، فالإنسان يبحث عن الخبر المُختزل، وأيضا عن النص المُختزل، وكما قال أحد المفكرين أن كثير من الأجناس الأدبية والفكرية ستختفي قريبا، لقد أصبح الإنسان يبحث اليوم عن المُختزل، وقد أكد هذه الظاهرة فرناندو بيساو حين أشار إلى أهمية الكتابة الاختزالية في التأسيس للحوار والتواصل[2].

6- الكتابة فن توليد المعنى:

سأعيد ما كنت ذكرته سابقا، كون ماهية الفلسفة ليس في فعل الكتابة أو التّدوين، بل في الفعل التوليدي للمفاهيم والأسئلة، فأغلب فلاسفة اليونان القدامى كانوا ينفرون من الكتابة كفعل تدويني ويتجهون نحو الفلسفة كتمثل وقول، فأفلاطون

---

(1) سارة بكويل، على مقهى الوجودية، ترجمة حسام نايل، دار التنوير، القاهرة، 2017، ص164.

(2) فرناندو بيساو، رسائل ونصوص، ترجمة وائل عشري، دار الكتب خان للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017، ص352.

أختار المحاورة كأسلوب إبداعي، يحاول من خلاله أن يوجه الفلسفة نحـو القـيم الفضـلى من خلال حركة وجدل الأفكار، فالمفاهيم تسافر ضمن فضـاء توليـدي يجعـل مـن الأفكـار تتداعى على ساحات الشعور والإدراك برفق وتدفق، إن أفلاطون كان يرى في إبداع المفهوم أكبر انتصار للعقل الفلسفي على العقل السطحي، وأكبر غوص للوعي العميق مـن الـوعي الزائف في سراديب الذّات، وأكبر تجدد للإنسان ضمن مسلسل سؤال الـذات والكـون، فلـو أخذنا مفهوم الواحد الذي أبدعه أفلاطون ضمن رؤيته للكون والوجـود لوجـدناه مفهومـا حيا ومتنوعا، يأخذ المتأمل إلى عدة معاني ودلالات تفتح أمام الذّات المتأملة فرص استبطان الذّات واستبصار الكون، يقول دلـوز: « **تُبـين محـاورة بارمينـدس كـم هـو أفلاطـون سـيد المفهوم، يتوفر الواحد على مكونين اثنين (الكينونة واللاكينونة)، وعلى أطوار من المكونات (الواحد متعال عن الكينونة مساو للكينونـة، متـدن عـن الكينونـة، الواحـد الأعـلى فـوق اللاكينونـة، المسـاوي للكينونـة)، وعـلى نَـواح مـن اللاتمييـز (بالنسـبة للـذات وبالنسـبة للآخرين). ذلك هونموذج من المفهوم** »[1].

والأمر نفسه، نجده عند أرسـطوطاليس، الـذي كـان يجـد نكهـة الفلسـفة وقيمتهـا في التّجوال والمشي في الأروقة والسّاحات، فمفهوم المحرك الذي لا يتحـرك فـتح أمامـه تفسـير مسألة الخلق والصنع، وأصبح فيما بعد موضوعا للخيال الفني والديني.

ونخلص إلى القول إن إشكالية التَّفرقة بين الفعل التَّـدْويني والكتابـة تكمـن أساسـا في قضية الإبداع في الفلسفة من خلال دراسة ماهيـة الفلسـفة، فالفلسـفة عصـية عـن التّعريف، لكن رغم ذلـك يجـب أن نحـاول البحـث في ماهيـة الفلسـفة... إذ يمكـن أن نصل إلى نقطة مشتركة بين الفلاسفة، وهي أن طبيعة الفلسفة ليست تفكـيرا ولا تـأملا

(1) دولوز جيل وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، ط1، مركـز الإنمـاء العـربي، بيروت، 1997، ص50.

بل هي القدرة على خلق وابتكار أشياء في لحظة الحيرة والدهشة... لقد كان الفيلسوف جيل دولوز من بين الفلاسفة الذين حاولوا استقصاء ماهية الفلسفة منطلقا من تفنيد النظرة التقليدية عنها: « **لنر الآن، على الأقل، ما لا يمكن أن تكون عليه الفلسفة: ليست تأملا ولا تفكيرا ولا تواصلا... ليست تأملا، لأن التأملات هي الأشياء ذاتها من حيث أنها يُنظر إليها في إطار إبداعات مفاهيمها الخاصة. ليست تفكيرا، لأن لا أحد في حاجة إلى الفلسفة للتفكير في أي شيء كان... لا تجد أي ملجأ نهائي في التّواصل الذي لا يعمل بالقوة إلا في مجال الآراء وذلك من أجل خلق (إجماع) وليس من أجل خلق مفهوم... لا تتأمل ولا تتفكر ولا تتواصل** »[1].

إذا كان **جيل دولوز** ينتقد الفكر الفلسفي الغربي، الذي كان ينظر إلى الفلسفة كتفكير وتأمل وتواصل فإن الفكر العربي لم يصل إلى هذه الحالة المتقدمة من الكتابة الفلسفية، فالكتابة الفلسفية لا زالت عندنا شرح أو نقد أو درس. ومن خلال المقارنة البسيطة بين الثلاثية الغربية والثلاثية العربية نلاحظ أن الكتابة الفلسفية الإبداعية لم ترق إلى مستوى إبداع المفاهيم والسؤال معا.

إن إبداع المفاهيم هو سر تألق الفكر الفلسفي، فكلما استطاع الفكر أن ينخرط في عملية إبداع المفاهيم انخرط في الوقت ذاته في الفعل الفلسفي وأثبت حضور الكوجيتو المبدع... لقد تألق الفكر الفلسفي في الغرب لكونه استطاع أن يُبدع السُؤال والمفهوم ولقد لخص تلك الحقيقة مطاع صفدي في مقدمته لكتاب جيل دولوز حين قال: « **استطاع الغرب أن يكتشف إبداعية المفاهيم بعد تحرر من سلطتن المفارقة الغيبية. وانخرط في تشكيل مدارات التخليق لمفاهيم الحداثة** »[2].

(1) دولوز جيل وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة، المرجع السابق، ص31.

(2) من مقدمة مطاع صفدي لكتاب جيل دولوز وفليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، المرجع السابق، ص16.

وكنت في حوار مع الباحث المغربي نور الدين علوشت حدثت بإسهاب عن الفرق بين الفعل التَّدويني للفلسفة والفعل الإبداعي، حيث أكدت أن الكتابةَ الفلسفية في العالم العربي سيطر عليها الفعل التّدويني، فلم تستطع أن تتألق في فضاء الفكر العالمي، إذ انخرط المفكر العربي في الشرح والتّفسير أو السرد والتأريخ، فغاب إبداع المفاهيم والأسئلة... إن عظمة الفلسفة تكمن من دون ريب في قيمة ما تطرحه من أسئلة وفي قيمة ما تبدعه من مفاهيم راهنية[1].

ثانيا: المجال والفضاء الحيوي:

إن الخروج من الفعل التَّدويني إلى الفعل الإبداعي يحتاج منا أن نتوقف عند بعض الملامح الفارقة والمُميزة لفعل الكتابة الفلسفية عن فعل التدوين الفلسفي الشائع والسائد، حيث يظل التدوين مجرد نقل (نسخ) شبه حرفي لما هو سائد على شبكات التواصل الاجتماعي خاصة، والمدونات المنتشرة بكثرة في الفضاء الإلكتروني.

نحن لا ننكر وجود تجربة في الجزائر متميزة في الكتابة الفلسفية مقارنة بما كان بعد الاستقلال، ورغم كونها تجربة فتية، وشابهتها بعض الهنّات والعيوب، إلا أنها شكلت مشهدا سيكون له شأو في مُقْبل السنين. وعليه، نعتقد أننا بحاجة فقط أن نعيد تشكيل المجال والفضاء الحيوي الذي ينبغي الاشتغال فيه، لكي نخرج الكتابة من ظاهرة النسخ وشرح الشُّروح، ولكي نعي هذا الفضاء الحيوي، يجب أن ننطلق من العتبات الآتية:

(**1**) نور الدين علوش، حوار فلسفي مع الدكتور عبد القادر بوعرفة، الحوار المتمدن، العدد 3785، 2012، متاح على الرابط: **https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=315301**

1- الإبداع المعنى والقصد:

تحدث كثير من المفكرين العرب عن الإبداع في مجال الفلسفة، وأخص بالـذكر المفكـر طه عبد الرحمان حين حاول تقديم معنى مغاير لمفهوم الإبداع السائد، فهو معنـى يحمـل دلالات عميقة، فلفظة إبداع لا تعنـي الابتكـار والخلـق فحسـب، بـل لابـد أن تُتبـع دومـا بمسحة جمالية لأن البـديع هـو الجميـل، وارتبـاط الجـمال بفعـل الإبـداع صـفة ضروريـة وجوهرية.

يربط طه عبد الرحمان الحداثة كمشهد حضاري معاصر بالإبـداع، فـنحن لا يمكـن أن ننخرط في الحداثة دون أن نعي معنى الإبداع والابتكار، لأن الحداثـة ذاتهـا هـي إبـداع في الأصل: «**لا يمكن أن نحقق الابتكار الـذي يخـرج بنـا إلى الحداثـة، الحقيقـة حتـى تصبح يصبح ما نبدعه مما نبتكره في إطار الحداثة تقـوم بيننـا وبينـه علاقـة جماليـة أو تعامـل جمالي بمعنى أخر أن يتحول مفهوم الحداثة نفسه إلى قيمة جمالية في أنفسنا حتى يمكننا أن نخرج بإيداعات تناسب هذه القيمة**»[1].

ونحن لا نقصد من خلال مفهوم الإبداع وصول الكاتب إلى ذروة الكمال، بل نقصد أن الإبداع يكمن أصلا في طريقة الكتابة أولا، فالطريقة تعبر عن شخصه.

إن الإبداع الذي نتمثله قد لا يكون ذاتـه الـذي تمثـل طـه أو حسـن حنفـي...، حيـث نعتقد أن الإبداع درجات وعتبات، وأنه لا يكون مكتملا عنـد أول تجربـة كتابيـة، بـل هـو وليد التجربة والتّمرن، والمساءلة والمعاناة، المتولدة مـن هـواجس الـراهن واليـومي أيضـا، وليس من هواجس المشروع المتعالي عن اليومي.

إن الكتابـة الفلسـفية قـد تبـدأ أول الأمـر حـين تنطلـق مـن اليـومي، أو مـما يسـميه الفيلسوف الفـرنسي لوسـيان جرفـان يونـب المُبتـذل. ولـيس بـالضرورة ربطهـا بمـا يعتقـد

---

(1) حوار متلفز مع: طـه عبـد الـرحمان، <u>طـه عبـد الـرحمن: هـوس الترجمـة الإبداعيـة</u>، ج5، قنـاة الجزيرة، 2006، متاح على الرابط: **https://www.aljazeera.net**

طه عبد الرحمان بالمُمَيّز والمتعالي، فهو حين ينفي عن ابن رشد الإبداع في تلخيصاته وشروحه يكون قد أقصى من الفلسفة حيزا مهما، فالشرح والتلخيص في حد ذاته فلسفة كون الشارح يتمثل قولا فلسفيا إما تمثَلَ تملكٍ أو تمثَلَ نقدٍ.

إن نقطة البدء في اعتقادي هي البدء اليّومي الذي يجب أن نجعل منه موضوعا للتفلسف، ونرتقي في مقامات التفلسف حتى نصل على المُميز والمتعالي، فنحن بحاجة اليوم أن نسائل المبتذل والهامشي، وأن لا نضع الفلسفة موضعا متعاليا، فهي من حيث الطبيعة تعبير عن هواجس الإنسان كلها دون تسامي مفرط.

2- ميادين الإبداع:

إن الفكرَ العربي إذا اعتبرناه كتابة فلسفية أو تدوينا، فهو لا يمكن أن يرتقي إلى مصاف الأعمال الإبداعية إلا عبر الأطر التي يطلبها الإبداع أصلا، لذا نحدده:

2-1- فهم التراث العربي والإسلامي وتجديده:

رفض التراث جملة وتفصيلا لا يُعد توجها صائبا، فحتى فلاسفة التنوير في الغرب لم يقطعوا الصلة بالتراث القديم، بل جعلوا التراث موضوعا للتفلسف والتجاوز، لا زال أفلاطون، أرسطو، أبيقور... حاضرا في المشهد الفلسفي الغربي، بل يعتقد روجي غارودي (**Roger Garaudy**) أن البنيوية مثلا هي إعادة بعث التراث السفسطائي من جديد. أي البحث عن الإنسان المختفي[1]، خلف ضلال الميتافيزيقا ومقولات العقلانية اليونانية. فكان التعامل مع التراث انتقائيا، فالبحث عن الإنسان في زمن اختفاء الإنسان هو ذاته ما كان يصبوا إليه السفسطائيون في عصر التهمته الميتافيزيقا والتصورات الكليانية للطبيعة.

---

(1) رجاء غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص45.

ونحن نعتقد أن القطيعةَ كانت في العلم أكثر مما كانت في التفكير الفلسفي، حيث إن فلاسفة الغرب أغلبهم جدد في مباحث الوجود، الأكسيولوجيا، الإبستيمولوجيا، بينما كان الرفض لمبحث الميتافيزيقا.

إن المفكر العربي يجب أن يُعيد النظر في التراث، فالأمر لا يتطلب رفضا صارما بل يتطلب إعادة النظر في بنيته ومناهجه ونتائجه، ثم إعادة الاستئناف من جديد كما يرى أبو يعرب المرزوقي: «**لذلك فإن المشكل كله بات متعلقا بتأويل تاريخ المسلمين ونصهم المقدس إما لفرض الفهم المسيحي للعلاقة بين الديني والسياسي عليه أو للحرب على ضمائر المسلمين خلال سعيهم لاستئناف دورهم في التاريخ الكوني أو لهما معا سعيا لشطب شرط الإمكان الأنطولوجي لهذا الاستئناف من مخيلة الأمة ومن تاريخها. والعلة الحقيقية لهذا الموقف بفرعيه هي الخوف الدفين من هذا الاستئناف الذي سيحرر خمس الإنسانية بداية وربما كلها غاية بفضل الثورة القرآنية. وهذا الشرط الأنطولوجي هو: أن يتحقق ما في ضمائر المسلمين في الواقع الفعلي فيعودون كما كانوا أمة ذات كيان تاريخي فعلي لهم دولة تحمي كيانهم المادي وقيامهم الرمزي** »[1].

إن ما نكتبه اليوم سيتحول ذات يوم إلى تراث، وعلى الأجيال القادمة أن تستأنف ما كتبه سلفها، لقد قال الفيلسوف ديدردو (**Diderot**) إن الخلف جنة السلف، لأن الخلف يستأنفون ما ورثوه من سلفهم، وهذا الاستئناف الحضاري ليس بالضرورة تقديس للأفكار بل نقدها وإعادة التفكير عبرها في موضوعات العصر الذي يعيشه الجيل المتأمل في ماضيه، والمفكر في حاضره، والمتنبئ بمستقبله.

---

(1) أبو يعرب المرزوقي، الأصولية العلمانية تنفي علاقة الدين بالدولة والأصولية الدينية تزعم أنهما شيء واحد، متاح على الرابط: **http://www.arabphilosophers.com**

2-2- فهم التراث الإنساني واستثماره:

من التناقض الذي يقع فيه المثقف العربي رفضه للتراث العربي الإسلامي كحمولة فكرية يمكن بناء على سرحها منظومة فلسفية معاصرة وبين إيمانه بالتراث اليوناني كتراث إنساني صالح لكل عصر، فأغلب الدراسات العربية تعود لدراسة المتن اليوناني وتقديمه من جديد وفقا للرؤية الغربية. وهذا الموقف في حد ذاته ينم عن استلاب بالمعنى الماركسي، واغتراب بالمعنى الهيجلي، إن فلاسفة الغرب أنفسهم يبحثون عن الحداثة وما بعدها في المتن اليوناني والروماني والوسيط، نجد في هذا المجال الفيلسوف الفرنسي لوسيان جرفانيون يقول أنه حداثي عبر دراسة الماضي، ويعد هذا التوجه لا يتناقض مع مبادئ الحداثة، وقد صرح قائلا: « وَلِهَذَا لَمْ يَخْطِرْ بِبَالِي مُطْلَقًا أَنْ أُسَمّي نَفْسِي فَيْلَسوفًا (...) بل مُؤَرِّخُ الفَلْسَفَةِ، وَبِذَلِكَ مُتَخَصِّصٌ فِي الحَداثَةِ الماضيَةِ، أُحَاوِلُ فَهْمَها، لَيْسَ بِشَكْلٍ تَجْريديٍّ، وَلَكِنْ فِي عالَمِها وَفِي زَمَانِهَا، وَوَفْقًا لِطَريقَتِها فِي القَوْلِ أَيْضًا »[1].

إن ندعو إلى التعامل مع التراث العالمي كله على أنه تراث إنساني يُمكن تحديثه وتجديده، وليس بالضرورة تمثله كما هو، بل يمكن جعله موضوعا للتأمل، أو أن أفكر عبر متنه في قضايا عصري ومستقبلي.

إن الفكر الغربي استأنف من جديد قراءة التراث اليوناني، فليك ماريون يقول لقد أنجزت الحداثة الميتافيزيقيا. ويقول في موقف آخر لقد اخترعت الحداثة الميتافيزيقيا[2]. وهذا حسب جون مارك ناربون (**Jean- Marc Narbonne**) يُعد محاولة للإعادة استئناف التراث الإغريقي من قبل كثير من الفلاسفة خاصة ليفناس، هيدجر.

---

(1) Lucien Jerphagnon, De l'amour, de la mort, de Dieu et autre bagatelles, Livre de poche Biblio essais, France, 2013, p13.

(2) Jean Marc Narbonne, Lévinas et l'héritage grec, Presses Université Laval, Canada, 2004, p205.

3-2- الترجمة: فعل إبداعي لا فعل احترافي:

لا أحد يُنكر دور الترجمة في نقل المعلومات وفتح باب التثاقف بين الأمم والحضارات، وهي من أسس الحضارة والتقدم، وخاصة إذا كانت الترجمة مبنية على إستراتيجية مُحكمة وحكيمة، ولنا في تاريخنا الإسلامية أُسْوة بالمأمون الذي سن ثقافة حميدة، حيث شجع على الترجمة وبذل مالا للمترجمين، وعن طريق هذا المسعى الحضاري حدث اللقاء التاريخي بين الثقافات العالمية كاليونانية، الرومانية، الفارسية، الهندية... والثقافة الإسلامية، فانتشر الدرس الفلسفي والعلمي في جل الحواضر الإسلامية، وتم استئناف الفلسفة من جديد عبر آليات الشرح والتلخيص، وعبر أيضا آليات النقد والتّجاوز.

إن الكتابة الفلسفية عبر الترجمة تُعد عملا مُميزا، فكل ترجمة هي في حقيقتها إنتاج نص موازي للنص المترجم، فالترجمة ليست نقلا حرفيا بل هي نص جديد في ثوب نص سابق، وأغلب المترجمين يميلون إلى ترجمة المعنى أكثر من ترجمة اللفظ، وبذلك يصبح المعنى المترجم هو تأويل شخصي، قد يتوافق مع رأي الكاتب المُترجم له، وقد يكون مخالفا له.

غير أن الترجمة في العالم العربي اليوم، هي ترجمة انتقائية، بمعنى أن المترجمَ يختار الكتب الأكثر شهرة في العالم ليترجمها، والقصد ليس الكتاب في حد ذاته بل البحث عن الشهرة في حد ذاتها. إن جل الأعمال الغربية الهادفة لم تُترجم إلى العربية، بل وجدنا المترجمين يتجهون صوب كتب الموضة العالمية، كما حدث مع صامويل هنتنجتون، وفرانسيس فوكو ياما، وجيل كيبل، وغيرهم...

ومن جهة أخرى، نلاحظ أن تحرير المقالات باللغة الإنجليزية بالخصوص، طغت عليه الترجمة الآلية والتقنية، فالمترجم يلجأ إلى محركات البحث ويضع النص العربي لتتم ترجمته بنقرة واحدة، ثم يحاول أن يقوم ببعض التحسينات

الطفيفة، لكن في أغلب الأحيان يكون المقال دون المستوى المطلوب لأن الترجمة الآلية ترجمة لفظية، لا تأخذ المعنى بمحمل الجد، وإن كانت لها إيجابيات على مستوى الزمن والجهد. وهذا النوع من الترجمة يؤدي إلى اختلال العلاقة بين الكاتب والحس العام[1].

2-4- الدرس الفلسفي: مقام تفلسف لا مقام تلقي:

يحتاج العالم العربي اليوم إلى الدرس الفلسفي كطريقة لتقريب الفلسفة من التلميذ، وهو مقام أصعب من مقام الكتابة ذاته، فالدرس الفلسفي هو تجربة ذاتية تُظهر مدى قابلية المتعاطي مع الفلسفة في إبراز قيمة التفلسف، ودفع المُتلقي للتَّفاعل معه... وكلما نجحنا في تقديم درس فلسفي بامتياز كان لنا الحظ في تكوين ذات قادرة على التفلسف أولا، ثم قادرة على الكتابة الفلسفية في المستقبل.

إن بيداغوجيا تعليم الفلسفة هي من مجالات المشهد الفلسفي، ولعنا نستحضر شخصية سقراط الذي لم يكتب يوما نصا، بل جل ما فعله أنه كان يعلم الشباب طريقة التفلسف. ونجد اليوم أن مشكلة الفلسفة تكمن في طرق تدريسها أكثر من المضمون المعرفي، وقد نتفق مع ديدييه (**Didier**) الذي يرى: «**إذا كان المتعلمون لا يتقبلون الأسئلة الفلسفية والمشكلات الفلسفية المطروحة عليهم، فهذا لا يعني العدم أو نهاية عصر التفكير واستخدام العقل، إنما يعني اختتام طريقة تفكير مُعينة، كنا نظن أنها صالحة لكل الأزمنة ولا يُمكن تخطيها** »[2].

ولا نقصد بالدرس الفلسفي عرض المعلومات والأقوال كما هو حاصل في جل الدول العربية، بل نقصد به ذلك الدرس الذي يخرج عن المألوف، ويدفع التلميذ

---

(1) خولي أسامة وآخرون، الترجمة في الوطن العربي: نحو إنشاء مؤسسة عربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000، ص146.

(2) **Gaulbert Didier, La philo ça prend la tête, Plon, Paris, 2001, p67.**

نحو الولوج إلى عالم الفلسفة من خلال الانغماس الفعلي في القول الفلسفي باعتباره مجالا للتعلم الذاتي لا التعلم الموجه[1].

إن الغاية من الدرس الفلسفي هـو تقريـب الفلسـفة مـن المتلقـي، بحيـث يُعـبر عـبر أدواتها عن اليومي والواقعي، وعن الحلم والرجاء، وعـن المعانـاة والهـواجس، وكـما يقـول بيار ماك: «**تبقى الدعوة إلى تجسيد الفلسفة في الحياة الواقعية لكي تصبح أكثر قربـا مـن حياة المتعلم، ولكي يشعر هذا الخير بفائدتها على صعيد حياته اليومية** »[2].

ثالثا: عوائق الكتابة الفلسفية:

إن الانتقال من مقام التدوين إلى مقام الكتابـة الفلسـفية يتطلـب منـا تجـاوز جملـة العوائق التي تمنع ظهور كتابة فلسفية ذات خصوصية معاصرة، فالتدوين كما قلنـا سـابقا هو مجرد عتبة أو مرحلـة مـن مراحـل المشـهد الفلسـفي، حيـث لابـد للـذات المتفلسـفة تجربته لأجل التمرن على الكتابة، ولكن حين يستقيم عود المتفلسف يجب عليه أن ينتقل إلى الكتابـة الفلسـفية النسـقية واللاَّنسـقية معـا، وهـذا التـدرج يمكـن الوصـول إليـه، إذا استطعنا أن نتجاوز ما يأتي:

1- مقام الشَّرح، وشرح الشُّروح:

إن الشَّرح ضروري لتعليم وتعلّم الفلسفة وفهم الخطاب، ولكن الانغماس الكلي في الشرح سـيؤدي حـتما إلى كـثرة الشُّروح، ثـم شرح الشُّروح؛ مـثلما حـدث للفكـر الإسـلامي بدايـة مـن القـرن الرابـع الهجـري، حيـث أوغـل فلاسـفة الإسـلام في شرح الفلسفة اليونانية شرحا متتاليا، ونتج عنه قيام بعض الفلاسـفة بشرح الشرح، خاصـة

---

(1) عز الدين خطابي، مسارات الدرس الفلسفي بالمغرب: حـوار الفلسـفة والبيـداغوجيا، منشـورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص29.

(2) مالك بيار، الفلسفة وتعليمها، دار المنهل، بيروت، 2016، ص85.

كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو، حيث أصبح شرح الفارابي مادة لكل من جاء بعده، فشرحوا الشرح أكثر مما شرحوا المتن الأرسطي[1].

ونحن اليوم نرى الظاهرة تتكرر أيضا، حيث كثير من الكتابات هي شرح على الشرح، وتلخيص للتلخيص، ودخلنا في دائرة الكتابة المُغلقة. وهذا الأمر نشاهده عند من يكتبون عن التراث أو عن الفلسفة الغربية، حيث تحول المتن الرشدي على سبيل المثال إلى شروحات معاصرة تحاول بيئته ضمن مجال حيوي، بيد أن الشُّروحَ نفسها تحولت إلى شروحات موازية للمتن الأول، وهذا جعلنا نقع في الدور الديكارتي المغلق.

نجد الأمر ذاته، حين نطلع عما يُكتب عن إيمانويل كانط، فرديريك هيجل، أو كارل ماركس، فالمثقف العربي يحاول دوما شرح المتن لا تمثله وتوظيفه، وكأنه تحول إلى سكرتير للفيلسوف الغربي على حد تعبير د. حسن حنفي.

إن ظاهرة شرح الشروح أصبحت مملة وآفة من آفات العصر، حيث نلاحظ الفكر العربي المعاصر في مجمله مجرد شرح، سواء لأعلام تراثه أو أعلام الغرب، ويقدم لنا فؤاد زكريا مثالا عن الفكر الماركسي، حيث تحول أغلب الماركسيين إلى شراح الشرح، يقول: «**بل لقد أصبحت كثرة الشروح المباشرة وتكرارها الممل مشكلة من المشكلات التي تواجه الفكر الماركسي**»[2].

2- الكتابة التأريخية للفلسفة:

يفرض علينا زمن وفرة المعلومة بالنقر والزّر أن نتجاوز مقام التأريخ للفلسفة، سواء في الرسائل الجامعية أو الكتابة الحرة، فالتأريخ للفلسفة هو مقام سردي ينقل الأخبار ويكتفي بسردها ووصفها، بيد أن الحال يقتضي أن نتعامل مع الحدث

(1) أنظر: حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع (المجلد الأول النقل)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012، ص276.

(2) فؤاد زكرياء، الجذور الفلسفية للبنائية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2022، ص61.

الفلسفي تعاملا تحليليا ونقديا، وحتى الدرس الفلسفي في الجزائر لا يخرج عن تاريخ الفلسفة.

إن تراجع الفلسفة في البلدان العربية وعدم الإقبال عليها عموما يرجع أن الدرس الفلسفي لم يخرج عن الطابع السردي، حيث تحول أستاذ الفلسفة إلى حكواتي لا إلى متفلسف، ويكفي استعراض بعض المطبوعات البيداغوجية وكذا بعض الآمالي والمحاضرات لنثبت مدى ارتهان الدرس الفلسفي لمنطق السرد.

3- الكتابة الفيسبوكية (فلاسفة الفيس بوك):

شريحة عريضة من المشتغلين بالفلسفة اتجهوا صوب المنصات الاجتماعية وخاصة الفيس بوك، ليكتبوا خواطرهم وانشغالاتهم عن الفلسفة، لكنها كتابة تميزت بالفوضى والجهل المُركب والموقف المُقدس في الوقت نفسه، ولقد صدق من قال إن القليل من الفلسفة يؤدي دوما إلى الغلو، وأن التَّمعن والتعمق يؤدي إلى الاتزان وحضور القول الفلسفي السَّوي. لقد تحول كتاب الفيس بوك إلى مفترسي الأفكار، وهذا النوع أكثر هدما للفلسفة، والأخطر من ذلك كله، تسمية بعضه لبعض بألقاب فلسفية من باب البذخ والنَّطع لا من باب التقدير والاعتراف[1]. والغريب من ذلك كله، عدم قبول الاختلاف، ولا النقد، ولا المساءلة، بل اعتبار أن كل نقد أو اختلاف هو حط من قدر كاتب التغريدة.

إن هذا النوع من الكتابة لا يُقرب الفلسفة من النَّاس بقدر ما يجعلهم ينفرون منها، وخاصة أن الذين يكتبون في هذا الفضاء لا يُمثلون الفلسفة بل يُمثلون أنفسهم أكثر. وقد كتب (**Wittkower**) دراسة بعد معاينة لما يُكتب في وسائل التواصل الاجتماعي عن الفلسفة ومشكلاتها، حيث خرج بنتيجة أنه لا يجب أن ينتمي إلى هذا العالم الفيسبوكي: «**لقد قررت أنني لست الجمهور المناسب لسلسلة ثقافة البوب والفلسفة**

(**1**) محمد عبد الرحمن، فلسفة البلوك، دار دوّن للنشر والتوزيع، القاهرة، 2021، ص61.

هذه. على الرغم من أنني استمتعت ببعض المقالات المتعلقة ب Facebook، كلما كان النّطاق أكثر تحديدًا، كان ذلك أفضل »[1].

إن ما يسمون أنفسهم بفلاسفة البوك، وهم في الجزائر كثر، يمارسون أفعلا تُخل بالمشهد الفلسفي، ويحشرون الفلسفة في زوايا ضيقة، ويتعاملون مع المعطى الفلسفي على أنه أحكاما جاهزة غير قابلة للجدل أو النقد، بل تحول بعضهم لوصي على الفلسفة، يمارس الكهنوتية والفقهوية بامتياز، فينعت من يشاء بالفيلسوف ويشجبه عمن يشاء، وهو في ذلك يُجسد منطق **الفرق الفلسفية النّاجية** من عذاب الرجعية والظلامية.

رابعا: المخرج:

يبدو أن المخرجَ يكمن في العودة إلى طبيعة الفلسفة البسيطة، وإلى مبادئها الأولى، فالفلسفة ليست سوى تأملات متجددة لا تستقر عند جواب أو حكم، وليست أمرا قطعيا ولا حكما ثابتا ثبوتا أبديا، بل هي حركة عقلية بين السؤال والجواب، والذي هو دوما سؤال مهما بلغ من اليقين.

تُعلمنا الفلسفة أن الإنسان لن يصل إلى الحكمة بل هو طالب لها، ومتتبع لأثارها، محب لمخارجها ومداخلها. وأن الفيلسوف الحق هو الذي يعتقد أنه يعرف يقينا أنه لا يعرف، وتلك الحقيقة هي أفضل ما ينبغي أن يؤمن به المتفلسف، فإن اعتقد أنه تَمكّن من الحقيقة وأنه صار حكيما فقد خرج من مجال الفلسفة إلى مجال التّمذهب.

إن ممارسة الفلسفة لا تتطلب من مُحِبها سوى تقريبها للناس في صور بسيطة، وخاصة تعليمهم كيف يمارسون التساؤل، وكيف يقفون بحذر من الأجوبة التي

---

(1) **Wittkower D. E, Facebook and Philosophy: What's on Your Mind?, Open Court, Chicago and la Sallc, Illinois, 2010, p71.**

يقدمها العلماء والمفكرين، لأن الفلسفة كما يعتقد كارل ياسبرس تكمن عظمتها في تحويل الأجوبة إلى أسئلة.

ليس بالضرورة أن نتحول في الجزائر إلى كتاب، بل يكفي أن نمارس أولا الفلسفة كبيداغوجيا، حيث نُحبب الفلسفة إلى متلقيها، دون أن نمارس دور التعالي السلبي، ونخاطب الناس بلغة الطلاسم والرموز، وليس تعليم الفلسفة الطعن في معتقدات النّاس، واتهامهم بالجهل المركب ولا الجهل المقدس، فإننا نكون قد تحولنا إلى كهنة الفلسفة، وأسسنا نحن أيضا فرقة ناجية، تعمل على إقصاء الناس من محراب الفكر.

أكتب ففي الكتابة معنى للوجود، ولكن قبل أن تكتب التزم بأخلاق الفلاسفة، وكن ككانط حين يضع الواجب فوق كل اعتبار، لأن الفيلسوف إذا فقد الواجب فقد صفة الفيلسوف. وإني لأعجب من المشتغلين بالفلسفة حين يشجعون الناس على استعمال عقلهم قدر الإمكان بناءً على دعوة كانط، أنهم هم ذاتهم لا يلتزمون بمبادئ التنوير الكانطي.

إن الانتقائية الممارسة اليوم، هي التي جعلت الفلسفة تتراجع تراجعا كبيرا، ليس في الجزائر فحسب بل في العالم، لا زال المشتغل بالفلسفة يهْوِى بعمق في دهاليز الفوضى وغواية الإيغو، ويمارس بجنون النرجسية الفكرية، وكما كان يقول أستاذنا البخاري حمانة إن المشتغلين بالفلسفة يمارسون نوعا من الاستمناء الفكري.

إن هذا الوضع، يجعلنا نشبه المشتغل بالفلسفة اليوم بسيزيف **Sisyphus** في الأسطورة اليونانية، حيث يجد نفسه أخر الأمر يحمل دوما الصخرة إلى الأعلى، لتتحدربه من جديد إلى مكانها الأول.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع (المجلد الأول النقل)**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012.
2. حسين الزاوي، **الفلسفة الواصفة**، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، 2002.
3. خولي أسامة وآخرون، **الترجمة في الوطن العربي: نحو إنشاء مؤسسة عربية للترجمة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2000.
4. دولوز جيل وفليكس غتاري، **ما هي الفلسفة**، ترجمة مطاع صفدي، ط1، مركز الإنماء العربي، بيروت، 1997.
5. رجاء غارودي، **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1979.
6. سارة بكويل، **على مقهى الوجودية**، ترجمة حسام نايل، دار التنوير، القاهرة، 2017.
7. عبد الرحمان عبد السلام محمود، **النص والخطاب: من الإشارة إلى الميديا (مقاربة في فلسفة المصطلح)**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2015.
8. عبد القادر بوعرفة، **العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل**، دار ابن نديم والروافد، بيروت، 2016.
9. عز الدين خطابي، **مسارات الدرس الفلسفي بالمغرب: حوار الفلسفة والبيداغوجيا**، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب، 2002.
10. فتحي التريكي، **الفلسفة الشريدة**، دار التنوير، القاهرة، 2009.
11. فرناندو بيساو، **رسائل ونصوص**، ترجمة وائل عشري، دار الكتب خان للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017.
12. فؤاد زكرياء، **الجذور الفلسفية للبنائية**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2022.

13. مالك بيار، **الفلسفة وتعليمها**، دار المنهل، بيروت، 2016.

14. محمد عبد الرحمن، **فلسفة البلوك**، دار دوّن للنشر والتوزيع، القاهرة، 2021.

15. **Gaulbert Didier, La philo ça prend la tête, Plon, Paris, 2001.**

16. **Jean Lyotard François, Moralités postmodernes, Editions Galilée, Paris, 1993.**

17. **Jean Marc Narbonne, Lévinas et l'héritage grec, Presses Université Laval, Canada, 2004.**

18. **Lucien Jerphagnon, De l’amour, de la mort, de Dieu et autre bagatelles, Livre de poche Biblio essais, France, 2013.**

19. **Martinichp, A. P, Philosophical Writing: An Introduction, John Wiley & Sons, USA, 2015.**

20. **Phaedrus 264C. 5. See: Luc Brisson; Plato the Myth Maker, University of Chicago Press, 2000.**

21. **Serge Botet, De Nietzsche à Heidegger : L'écriture spéculaire en philosophie, Editions L'Harmattan, Paris, 2011.**

22. **Wittkower D. E, Facebook and Philosophy: What's on Your Mind?, Open Court, Chicago and la Sallc, Illinois, 2010.**

- **المواقع الالكترونية:**

23. أبو يعرب المرزوقي، الأصولية العلمانية تنفي علاقة الدين بالدولة والأصولية الدينية تزعم أنهما شيء واحد، متاح على الرابط: **http://www.arabphilosophers.com**

24. زهير الخوالدي، ما معنى أن تكون كاتبا فلسفيا؟، 2011، متاح على الرابط: **https://www.yemeress.com/algomhoriah/2129351**

25. طه عبد الرحمان، طه عبد الرحمن: هوس الترجمة الإبداعية، ج5، قناة الجزيرة، 2006، متاح على الرابط: **https://www.aljazeera.net**

26. نور الدين علوش، حوار فلسفي مع الدكتور عبد القادر بوعرفة، الحوار المتمدن، العدد 3785، 2012، متاح على الرابط:

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=315301

عبد القادر بوعرفة المشروع النقدي الفلسفي الراهن

ط د. صلعة محمد- جيلالي اليابس سيدي بلعباس

مقدمة:

يدرك الباحث في الفكر العربي الجزائري المعاصر بجلاء ذلك الحضور البارز للمفكر عبد القادر بوعرفة، حيث تندرج أعماله القيمة التي يقدمها ولا يزال ضمن أبرز الإشكاليات النقد، ساعيا إلى تجديد وتنشيط الفكر العربي والإسلامي وجعله مسايرا لما يقتضي واقع الحضاري للمجتمع من خلال بلورة تصورا فكريا جريئا لتجاوز آثار التقديسية التي طبعت واقع الكتابة الفلسفية الأصيلة والكلاسيكية، التي دأبت إلى تنظير فكرا يجتث الإنسان من واقعه المأزوم، وفي هذا السياق يندرج تصنيف مفكرنا، هو إذن مشروع فكري جدير بالقراءة ومساءلة لما يحمله من أفاق وإن كنا اليوم لا نلقى لها بال إلا أن كتاباته تستصرخنا ومثالها من النماذج العقول الجزائرية التي تنتشر في جامعاتنا بفكرها وأفكارها التي لا تقل أهمية عن أي مستوى نرى فيه الإبداع والتنوير. فإلى أي مدى أستطاع هذا المشروع الراهن كسب مشروعيته داخل الخطاب الفلسفي الجزائري؟ وما هي الرهانات الملقاة على عاتقنا حتى نساهم في تأسيس لهذا النموذج الذي يحاكي المشاريع لكبار المفكرين العرب والمسلمين في حاضرنا المعاصر؟

1- التعريف بالمفكر عبد القادر بوعرفة:

عبد القادر بوعرفة من مواليد 24 جانفي 1967، بمدينة العين الصفراء لولاية النّعامة بالجنوب الغربي الجزائري، تلقى علومه الأولى بمسقط رأسه. حاز على

شهادة البكالوريا سنة 1987، زاول تعليمه الجامعي بمدينة وهران في معهد الفلسفة، حيث أسس نادي مالك بن نبي، ثم أسس مجلة فصلية سماها ب "المقال".

نال شهادة الليسانس سنة 1991م، وبعد مناقشته لرسالة الماجستير الموسومة ب "مفهوم الإنسان في فكر مالك بن نبي" عُين سنة 1999 رئيسا لقسم الفلسفة؛ ناقش سنة 2003 أطروحة دكتوراه دولة بدرجة مشرف جدا، وكان موضوع الرسالة "المدينة والسياسة من خلال كتاب الضروري في السياسة لابن رشد".

انتخب مديرا لمختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر سنة 2008، والذي استطاع من خلاله طبع الكثير من الكتب والرسائل الجامعية لأساتذة وطلبة قسم الفلسفة. عُين عضوا بالمجلس الإسلامي الأعلى، سنة 2017، وهو رئيس تحرير مجلته "الدراسات الإسلامية". وأسس سنة 2012 مجلة "دارسات إنسانية واجتماعية" والتي بعد ست سنوات من تواجدها صُنفت ضمن المجلات الدُّولية في صنف (ج).

اشتهر عبد القادر بوعرفة بنزعته النَّقدية، والتي تبلغ أحيانا درجة الإفراط كما وصفه بذلك المفكر السعودي زكي الميلاد. مارس النقد على أغلب موضوعات الفلسفة، وخاصة المجال الديني من خلال إعادة النظر في الصحاح والتفاسير، وأيضا اتجه صوب نقد أكبر المشاريع العربية الفكرية، وقد كان أول عمل نوعي نقده للجابري، حسن حنفي، مالك بن نبي، ومحد أركون، ألف في الفلسفة والأدب التاريخ، اشتهر بفن المقامات، حيث كتب مجموعة من المقامات الهزلية عالج فيها مشاكل الاجتماعية والسياسية بالجزائر ألف ما يربو عن أربعين كتابا في مجالات متنوعة، توزعت بين مؤلف فردي وجماعي، وسنورد بعض الكتب الفردية، ونعرضها وفق تسلسل كرنولوجي[1].

(1) عمر الزاوي، عبد القادر بوعرفة: أسئلة الحضارة والدّين والمستقبل، جامعة وهران، ص ص1-2.

2- أهم المؤلفات عبد القادر بوعرفة:

ألف لحد الساعة ما يربو عن أربعين كتاباً، توزعت بين الكتب الفردية والجماعية، وسنقدم أشهرها على النحو الأتي:

- **الكتب الفردية (13 كتابا) من أشهرها:**

1. البارون كار دي فو، معهد العالم العربي ومعهد الملك فيصل، السعودية/فرنسا، 2019.
2. **Malek Bennabi, Une vie: une œuvre, un combat, IMA, Paris, 2019.**
3. موسوعة الفرق والمذاهب بالمغرب الوسيط، دار ابن النديم للنشر والتّوزيع + روافد، لبنان، 2018.
4. التجربة الجمالية في الفن الإسلامي، دار **Noor** للنشر، ألمانيا، ط2، 2017.
5. العرب وأسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، دار ابن النديم للنشر والتّوزيع + روافد، لبنان، 2016.
6. المدينة والسياسة، ط2، عالم الكتاب الحديث، الأردن، 2013.
7. المدينة والسياسة قراءة في الضروري في السياسة لابن رشد، مركز الكتاب، القاهرة، ط1، 2006.
8. مقدمات في السياسة المَدنّية، رياض العلوم، الجزائر، ط1، 2005.
9. الحضارة ومكر التاريخ، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2006.
10. أعلام الفكر والتصوف بالجزائر، دار الغرب، بوهران، 2004.
11. الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي، دار الغرب، وهران، ط1، 2001.

- **الكتب الجماعية (53 كتابا) من أشهرها:**

1. سؤال النهضة عند مالك بن نبي: (مؤلف جماعي)، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، 2019.

2. العولمة التربية والاقتصاد والثقافة: (مؤلـف جماعـي)، شركـة الأصـالة للـنشر، الجزائـر، 2018، عنوان المداخلة: "نهاية العولمة".

3. العلامة محمد البشير الإبراهيمي وآفاق الحداثة: سـؤال التنـوير، منشـورات الجمعيـة الجزائريـة للدراسـات الفلسـفية، الجزائـر، ط1، 2016، عنـوان الدراسـة: "الشـيخ الإبراهيمي بين مطلب التنوير وحلم التثوير".

4. فلسفة الفعل: (تأليف جماعي)، منشورات ضفاف بـيروت، لبنـان، ط1، 2015، عنـوان الدراسة: "فلسفة الفعل الماهية والعوائق".

5. العدالة وعصر العولمة: (مؤلف جماعي) الدار العربيـة للعلـوم نـاشرون، بـيروت، ط1، 2009. عنوان المداخلة: "حفريات مفهوم العدالة".

6. فلسفة الحرية: (مؤلف جماعي)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.

7. الترجمة والتأويل: (مؤلف جماعي)، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009.

8. الإسـلام الأوربي: (مؤلـف جماعـي): منشـورات مركـز المسـبار للدراسـات والبحـوث، الإمارات العربية المتحدة، الكتاب 16، أفريل 2008، عنوان المشاركة: "الإسلام والغـرب: معوقات الحوار والتجاور"[1].

3- النقد كجوهر للفعل الفلسفي:

يتعلق النقد الفلسفي، حسب وجهة نظر مفكرنا عبد القادر بوعرفة بنقد الواقـع وخطاباته الأيديولوجيـة التـي تتطلـب حفـرا إيكولوجيـا لفضـح ازدواجيـة خطاباتهـا، والنقد الذي يبرز مظاهر الاتصـال والانفصـال بـين الـتراث والفكـر والمعـاصر. ويؤكـد

(1) حنان لاكلي، الكتابة النقدية في الجزائر: بوعرفة عبد القادر نموذجا، قسم علم النفس والفلسفة، جامعة زيان عاشور الجلفة، الجزائر، ص05.

الباحث على أهمية النقد الذي يقود إلى نمو للفكر الفلسفي ويصطبغ بقوالب المعرفية التي تحدث التغيير في مجتمعنا اتجاه الرقي والازدهار، فالنقد الفلسفي بالأمس يصبح موضوعا للنقد الفلسفي اليوم في عملية جدلية، حيوية لا تتوقف.

والنقد الفلسفي الذي يقدمه المفكر بوعرفة، مؤصِّلا، ومدافعا، ليس بوصفه عملية معرفية وحسب، بل وأداة لتغيير الواقع الذي نعيشه، لذلك نلتمس من كل مقارباته السعي إلى تشييد منطلق يرتكز على الحذر من تبنى القول بالخضوع إلى التراث كمنطلق لبداية جديدة للفكر الفلسفي، وباختلافنا على ما يسود الحضارة المعاصرة، إن الكَاتبَ لا يحي ولا يُخَلدُ إلا من خلال القراءة النّقدية التّجاوزية، فكلما كثر النّقد لنصه كثرت مجالات تواجده وحياته المعنوية، وربما يُكتب له الخلود مع كبار الفلاسفة والعلماء كما هو الشأن لأفلاطون وأرسطو وابن رشد وابن خلدون... إن نصوص كبار الفلاسفة والمفكرين لم يُكتب لها النجاح إلا من خلال تعرضها للنّقد والنّقض معا، إن المفكر ذاته يكره التّقديس والتبجيل ويرنو نحو النّقد الصّريح ذو البعد الأخلاقي والجمالي معا...[1].

في هذا محور الهام من موقف مفكرنا، يضع يده على جراح الفكر العربي التي لم تندمل حين يثبت أن انسياق هذا الفكر وراء الفكرة العارضة ثم الكاذبة منتهيا عند المتسلطة، ليزداد تأزما ما لم يخرج من دوغمائيته وإيديولوجيته تجاوزا لأمراض الحضارة[2]، ما لم يستعين ويستند على فلسفة واقعية ركائزها حروف الحكمة العملية والبعد النقدي الإحيائي المتحرر من الميتافيزيقيا والطوباوية[3]، فحضور المعرفة لا

(1) زكي الميلاد، نظرية الحضارة عند مالك بن نبي ونقد.. بوعرفة، 2013، متاح على الرابط: **https://www.okaz.com.sa/article/617085**

(2) عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ: تأملات في فكر مالك بن نبي، ط1، دار رياض العلوم، الجزائر، 2006، ص17.

(3) المصدر نفسه، ص17.

يكون إلا بالمساءلة كشرط ضروري باعتبارها مجموعة الصور العالقة في الأذهان التي تتطلب الاستفهام والاستعلام، والسؤال في حد ذاته نعمة امتلكها الإنسان منذ وجوده لأن السؤال كما يقول الحكماء مفتاح الحكمة[1].

تبرز لنا هذه الحكمة من خلال هذا المشروع النقدي الفتي الذي يترصع بشتى جماليات والمحسنات البديعية النقدية، محاولا فك الكثير من الستائر والعوائق مستعينا بمناهج توحي بأن المساءلة النقدية ليست مجرد عرض لما ينبغي أن يكون ولما ينبغي أن لا يكون، وارتفاع عن كل ما هو ذاتي، فالقاعدة الابستيمية التي تشكل ركائز التحليل لدى بوعرفة حتى نحقق فلسفة الفعل النقدي لتواصل مع الغير مبدأها تحديد المصطلحات والمفاهيم التي لا تنفصل عن مضمون مخرجاتها البيئية سواء العربية والإسلامية، يقول بوعرفة: « أعتقد شخصيا بأن عصر النقد لمفهوم الفلسفة الحديثة والمعاصرة قد انقضى وحل محله اليوم ما سمي عند الفلاسفة بنقد النقد، ذلك أن الحركة النقدية من حيث كونها تأسيسا لرؤى جديدة عن الإنسان والعالم وعن المنهج والموضوع وعن الذات العارفة، وموضوع المعرفة يطرح بقوة وجوب حركة نقدية للنقد ذاته، والغاية من ذلك أن لا يتحول النقد إلى نوع من الدوغما والاعتقاد ويبدو أن نقد النقد أصبح ضرورة حضارية في واقعنا العربي المعاصر اليوم، لكن رغم ما يشكله موضوع نقد النقد من تساؤلات صميميه، يبدوا أنه لا مناص من خوضه كتجربة نقدية والغاية منه ليست انتقاص الأعمال النقدية الكبرى التي قام بها الرعيل الثاني من حركة الفكر العربي المعاصر أمثال الجابري العروي، اركون، التريكي، حنفي الشريني، محمد عمارة، ومالك بن نبي، بل الغاية منه معرفة مدى فعالية الحركة النقدية التي مورست على الواقع والتراث »[2]؛ يدخل خطاب بوعرفة ضمن تلك الخطابات النقدية في حيز من المعرفة الجادة والبحث المعمق الذي يقوم

(1) عبد القادر وعرفة، الحضارة ومكر التاريخ، مصدر سابق، ص41.

(2) عبد القادر بوعرفة، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، ط1، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، 2018، ص18.

على أسس موضوعية، تحاول النهوض بأفق الفكر العربي عامة والجزائري بشكل خاص، لتبقى في مضامينها الفعلية جزءا من الحياة الفكرية المنفتحة بعيدا عن لعبة الاحتكار الإيديولوجي، الذي تقف عندها أغلب المشاريع العربية المعاصرة في مجمل ما تحاور به من تحليلات للواقع[1].

موقف بوعرفة يستدعي دوما ملاحظة جليا يؤكد من خلالها أنه لا يمكن القفز فوق تلك المرحل التاريخية والحضارية ولا الوقوف عند مسار حضاري معين، بل لابد من وجود حلقة وصل تربط بين كل مرحلة وأخرى دون إلغاء أو نفي لإحداها، وكان قد أن أعطى معنى جديدا للإنسان في علاقة مع التاريخ[2]: « إن جدلية الإنسان والتاريخ تجعلنا نرتبط دوما بفكرة الإنسان الكامل أو ما يسميه البعض الإنسان الفاضل نموذجا جديدا يحاول إحداث القطيعة مع الإنسان السفسطائي الذي لم يعد مرغوبا فيه حتى مع سقراط نفسه كما أن مشكل الانحطاط في عمقه الحقيقي هو الإنسان لأن الحلول الأخرى تبقى عاجزة إذا أهمل الإنسان وهذا ما يفسر في انحطاط العالم الإسلامي في مطلع القرن ال 20م شهد حركة إصلاحية نهضوية لكنها لم تستطع تحقيق القطيعة ولا النهضة كونها اهتمت بالعقيدة وأهملت الإنسان كمشكلة وهذا ما يمكن أن يفسر الحاضر من الخطاب الإصلاحي باستمرار لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ »[3].

4- الخطاب الفلسفي في مدونة عبد القادر بوعرفة:

يدخل خطاب بوعرفة ضمن تلك الخطابات النقدية في حيز من المعرفة الجادة والبحث المعمق الذي يقوم على أساس. إن الحلم الحضاري الذي يراود الشعوب

---

(1) عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ: تأملات قي فكر مالك بن نبي، المصدر السابق، ص18.

(2) حنان لاكلي، الكتابة النقدية في الجزائر: بوعرفة عبد القادر نموذجا، المرجع السابق، ص05.

(3) عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ: تأملات قي فكر مالك بن نبي، المصدر السابق، ص ص08، 20.

المتحضرة يدفع الأجيال دفعا إلى بناء نماذجه الجديدة أو على الأقل إعادة صياغة أنموذجه الراهن، غير أن الإشكال الصعب على مر التاريخ كيف نبني أو نعيد صياغة الإنسان [1]. يحاول النهوض بأفق الفكر العربي عامة والجزائري بشكل خاص، لتبقى في مضامينها الفعلية جزءا من الحياة الفكرية المنفتحة بعيدا عن لعبة الاحتكار الإيديولوجي، الذي يقف عندها أغلب المشاريع العربية المعاصرة في مجمل ما تحاور به من تحليلات للواقع، فكان أن اتخذ صيرورة جديدة في التعاطي مع بعض النماذج الإصلاحية التي اهتمت أساسا بمعانقة هموم الواقع وإعادة تفعيل دور الدين في الذات الإسلامية. ولعل الشخصية الأبرز التي يتم الاشتغال عليها هو المفكر الجزائري مالك بن نبي باعتباره: «**يمثل حلقة وصل بين جيل صنع الجهاد الشعبي وثورة التحرير وبين جيل يحمل تحديات المستقبل، ويستعد لخوض دوره الحضاري في القرن القادم** »[2].

إن الكتابة الفلسفية في العالم العربي سيطر عليها الفعل التّدويني، فلم تستطع أن تتألق في فضاء الفكر العالمي، إذ انخرط المفكر العربي في الشرح والتّفسير أو السرد والتأريخ، فغاب إبداع المفاهيم والأسئلة... إن عظمة الفلسفة تكمن من دون ريب في قيمة ما تطرحه من أسئلة وفي قيمة ما تبدعه من مفاهيم راهنية[3]. يقول في هذا الصدد: « هناك ثلاث مراحل لابد أن يمر بها المبدع إذا كان فعلا يريد إبداعا وهي: مرحلة التأييد ومرحلة التسديد ومرحلة التمرد، تفاعلي مع مالك بن نبي مر بهذه المراحل الثلاث، أولها مرحلة التأييد من خلال قراءة فكر مالك بن نبي وتقديمه وشرح أفكاره، لتأتي مرحلة التسديد التي تعتمد على تسديد آرائه وأفكاره، لنطرح سؤالا

(1) عبد القادر بوعرفة، الإنسان المستقبلي في فكر مالك ابن نبي، ط1، دار الغرب، وهران، الجزائر، 2001، ص3.
(2) عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ: تأملات قي فكر مالك بن نبي، المصدر السابق، ص18.
(3) المصدر نفسه، ص21.

جديدا ماذا بقي من مالك بن نبي، وتليها مرحلة التَّمرد وهي مرحلة التّجاوز أي ما بعد مالك بن نبي[1]، وإن كان الخروج عن الإتباع هو خروج عن كل علاقة بالفلسفة وهذا ما لا يقصده بوعرفة إنما يطالبنا إلى الدعوة بتفكير بضمير متكلم دون الخروج عن تاريخ الفلسفة التي لا يعني فيها إلغاء الغير، واستعادة ذلك التميز.

5- إعادة بناء الذات وسؤال الراهن:

عندما سؤل بوعرفة عن نفسه ومن يكون كان جوابه صريحا «اسمح لي أن أعلق عن سؤال من تكون؟ هو سؤال مرتبط بالذات ويُعبر عن الأنا الشخصي، فالتعريف أحيانا يكون زائفا ويخضع للغة الإيغو المتماهية في تعظيم ذاتها حتى الغرور وجود الإنسان مرتبط بما يقدمه وليس بما هو عليه، لذا حدد ديكارت وجوده من خلال الكوجيتو الشهير "أنا أفكر إذن أنا موجود". لذا عندما أقدم ذاتي لا بد أن أضع في الاعتبار ما ذا قدمت وما قيمة ما أقدمه »[2]، لعل مسألة بناء الذات داخل مقاربة بوعرفة الفلسفية تحيلنا مباشرة إلى جملة من مؤلفاته التي يثير فيها مشروع لنقد العقل الإسلامي الذي أثار الكثير من الاعتراضات، نظرا لما يتضمنه من ثقة في ملامسة وتحريك مواضيع كانت من مقدسات الفكر العربي الإسلامي، وكانت عصية عن النقد تستمدها من حجم أسماء مبدعيها، هذا النقد الذي يمارسه ليس بمعناه التقليدي السلبي، وإنما المقصود بالنقد معناه الحديث لا يقوم على فحص المعارف والأفكار بقدر ما يبحث في قبليات وشروط إمكانات وراهن الفكر ومدى تجاوب قضياه مع معطيات الواقع المعاصر بتحديد، فعند استحضار أي شخصية تراثية لابد أن نتعلم منها كيف نفكر لا أن نتركها تفكر لنا وأن نفكر معها ولا نفكر مثلها[3]، يجب أن

---

(1) عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ، مصدر سابق.

(2) نور الدين علوش، حوار فلسفي مع الدكتور عبد القادر بوعرفة، الحوار المتمدن، 2012، متاح على الرابط: **http://www.ahewar.org/debat/show. art. asp?aid=315301**

(3) عبد القادر بوعرفة، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، المصدر السابق، ص15.

نجعل من فكر التراث موضوعا للتفكير لأنه أكبر من أن يتم عرضه في مجلدات وأكبر من أن يدرس بمنهج السرد التاريخي، إنه تراث يحتاج إلى عمل تقوم به مؤسسة علمية وفق منهجية علمية وتقنية متطورة فالتنوع الذي يزخر به والكم الهائل الذي يعتد به يجعل من الصعب أن يجمعه شخص واحد مهما امتلك من أدوات البحث والتقصي[1]، وهنا يحضرنا المنهج النقدي للمفكر الجزائري محمد أركون الذي لا يكتفي بقراءة المعلوم وفحصه والحكم عليه وإنما يستقص المجهول والمغيب والمستبعد، هنا نستشف مدى تقارب وجهة النظر بين بوعرفة وأركون إلى حد بعيد خاصة على مستوى المحور الأهم المتمثل في المنهج التحليل النقدي النفسي كما أن كلا المقاربتين تتساءل بقدر من الصرامة على مفهوم الفلسفة والانتصار العقلي حيث اشتركا في البحث والتنقيب في العقلانية الرشدية ومدى الاهتراءات والتصدعات التي بدت تشكو منها[2].

حيث برهن كلاهما على أن فكرة الاستنجاد بابن رشد تتجه نحو النكوص الحضاري، فعندما يجتمع نخبة الأمة ويعلنون بالإجماع حاجتهم لابن رشد ندرك أن الذات العربية لا زالت تعيش حالة انسداد الحضاري، لأننا في حاجة إلى روح العقل وروح التنوير التي تجلت في فلسفة ابن رشد، وفي مقابل هذه الدوغمائية التي سيطرت على العقل العربي من خلال قراءة والتحليل الموروث وفي مقابل أحكامه القطعية يتميز العقل الحديث والمعاصر أو المنبثق بأنه شكاك وارتيابي، لأنه يعرف أن الواقع أكثر تعقيدا وغزارة وهنا تستحضرنا مقاربة التعقيد والفكر المركب لادغار موران[3]،

(1) عبد القادر بوعرفة، كارا دي فو، ط1، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، 2020، ص94.

(2) المصدر نفسه، ص36.

(3) محمد صلعة، التنمية البشرية في ضوء الفكر الغربي المعاصر إدغار موران نموذجا، أطروحة دكتوراه في ابستيمولوجيا التنمية والعلوم الاجتماعية، كلية العوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، 2021، ص ص62-63.

حين يعبر عن أزمة الحضارة الغربية التي تعيشها اجتماعيا وثقافيا واقتصاديا، انطلاقا من الشكل المعرفي الذي ينعكس على جميع المجالات، فبداية من إعادة صياغة نظرية للمعرفة؛ ينبثق براديغم جديد ممثل في فكر التعقيد، الذي يأمل من خلاله حل المأزق الذي سقطت فيه المعرفة الإنسانية أولا، ثم حل الأزمات الإنسانية عموما. فمن منظور رؤيته؛ أن الإنسان المعاصر يعيش في ظل هيمنة النموذج المعرفي والحضاري الغربي أزمة فكرية عميقة، رغم ظاهرة الانتصار المزعوم لعقلانيته ومبادئها، وبالرغم مما قادت إليه من غنى فكري، وتراكم معرفي وتقدم علمي وتقني هائل، بل يمكن الجزم بأن هذا الانتصار قد انحرف عن مساره وأدى إلى نقيض مقصده، ولا أدل على ذلك من أن هذه العقلانية التي وعدت الإنسان بعالم تسوده الطمأنينة والسعادة قد أدت إلى تدميره في كثير من المحطات التاريخية، لأن كل مغالطة في الفكر ستقود حتما إلى مغالطات في الفعل، مما يزيد من تفاقم المخاطر، فتحولت العقلانية الغربية إلى عار على الحضارة الغربية، بعدما كانت ترى فيها مجدا وشرفا بحسب تعبير "لوك فيري". وهذا الأمر جعل الإنسان يعيش حالة من اليأس والشك في مبادئ عصر التنوير ومشروع الحداثة، بجميع قيمه وأسسه التي قام عليها، بما في ذلك مقولات العقل والعلم والتقدم والتحرر[1].

وإذا كنا اليوم نواجه فكرا فلسفيا وعلميا هو نتيجة لحضارة مازالت فاعلة ومستمرة منذ أربعة قرون على الأقل والفلاسفة الحاليون لهذه الحضارة يفكرون انطلاقا من تراث فلسفي وعلمي، يعود بداية إلى ما يدعى بعصر النهضة في خضم جدلا فكريا فيه أنشاء وإعادة صياغة وأفكار ومذاهب وفيه استمرار وتراكم وقطيعة وتقليد وتجديد وإحياء وترك والأفكار فلسفية أسسها الفكر الغربي وهي اليوم مبثوثة في شتى نظمنا التعليمية بمختلف مستوياته ومنيثة في الحوار الفكري والمجتمعي، هذا

---

(1) محمد صلعة، التنمية البشرية في ضوء الفكر الغربي المعاصر إدغار موران نموذجا، مرجع سابق، ص63.

الانزلاق الذي دأب عبد القادر بوعرفة التصدي له من خلال الاشتغال على العديد من المشاريع العربية العتيدة تحليلا ونقدا سنختار نموذجا في هذه الدراسة الأولية التي نعتبرها بداية في تقفي مسار هذا المشروع المميز الرهن.

6- مقاربة في نقد الجابري تأسيس لنموذج نقدي:

وفي هذا المقاربة استطاع بوعرفة الولوج إلى أطروحة الجابري بتفكيكها وتحليلها لممارسة فعلية لنقد النقد: « يقول بوعرفة فاني اخترت محمد عابد الجابري موضوعا لأمارس علي بعض مفاهيمه وأعماله نقدا أي نقدا للنقد »[1]، يجد الباحث في هذا المتن تدقيقا للنظر ووعيا قلقا، وحاجة ملحة لوضع اليد على الخيط الناظم يرمي من خلاله إلى الكشف عن الأصول الذهنية والخفية توحي بولادة تجربة غير مسبوقة، هو نقد ليس من أجل النقد كما يتم طرحه العديد من الدارسين لفكر بوعرفة، أو إنما نقد من أجل الإجابة عن أسئلة وإشكاليات أرقت كاهل الوضع المأزوم للمجتمع العربي، الذي مافتئ يراوح مكانه وهنا تحاول الماكنة النقدية سبر أغوار احد أهم المقاربات الفلسفة المعاصرة العربية قد يتبين من خلالها الخيط الأبيض من الخيط الأسود لاستكمال الحقيقة بكل موضوعية؟

ولعلها تجربة نقدية أرادها بوعرفة لإنشاء مقاربة تليق بزاوية ايجابية من الفكر الإبداعي العربي عامة والجزائري بشكل خاص، وتعاملا بخلفية فلسفية قوله: « أراد الجابري أن يكون كانط العرب من حيث التأسيس لفلسفة نقد العقل العربي ضمن أدوات وآليات حديثة ومعاصرة يتعانق فيه المعطى الابستيمي مع المادي التاريخي والإركيولوجي مع الكرنولوجي والتفكيكي مع الجينيالوجي، ولقد قادت الجابري دراساته إلى القول بوجود ثلاثة تجليات للعقل العربي عقل عربي سياسي، عقل عربي نظري، وآخر عقل أخلاقي، ومما سبق يفرض منطق الجابري اجتماع كل عقل

---

(1) عبد القادر بوعرفة، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، مصدر سابق، ص96.

للممارسة النقدية وما يهمنا بالخصوص في هذه المداخلة هو دراسة بعض مفاهيم ورؤى الجابري دراسة نقدية دون التركيز على المنطلقات الإيديولوجية والذاتية للمفكر، لأن نقد النقد الممارس مطلق الأدوات المستعملة نفسها ضمن المشروع النقدي أصلا »[1].

تعرض موضوع نقد النقد عند بوعرفة إلى جملة من أهم العناصر، أهمها ما تعلق ببعض العناوين كأغلوطة العقل العربي... أغلوطة العقل المستقيل... أغلوطة المنهج ومعرفة الواقع، ليصل بالقول في الأخير أنه: « كل ما تفضلت به لم يكن الغرض منه نقد الجابري من أجل النقد فقط كما يمارس زمرة الكتاب العرب، بل إن الغرض من نقد الجابري تشبيع الثقافة العربية بوجهات النظر، لأن الجابري سيبقى رغم كل شيء المفكر العربي الذي استطاع أن يؤسس أرضية للتفلسف المتقدم، وأن يخرج الفكر العربي من ظاهرة التأريخ والتدوين. ويكفي الجابري فخرا أن يغدو موضوعا للمساءلة الفلسفية »[2]، ومنه أصبح منطق الجابري يفرض أن يخضع كل عقل للممارسة النقدية. تكمن أهميته أولا، في أن قراءته تقربنا أكثر من الفكر العربي في المشرق، هو الذي تناوله بالنقد والتحليل، وكشف في وضوح أوهامه ولا عقلانيته، خصوصا في تناوله للخطابين النهضوي والقومي والخطاب الفلسفي أيضا من جوانية ورحمانية وبرانية ووجودية. إن الجابري يحررنا من تلك الأوهام حين يمسك بلاعقلانية وتناقضات هذه الخطابات ويفضح غربتها عن الواقع، لكنه في رأيي لم يستطع أن يحررنا من كل الأوهام[3].

---

(1) عبد القادر بوعرفة، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، المصدر السابق، ص96.

(2) المصدر نفسه، ص115.

(3) رشيد بوطيب، قراء نقدية لإرث الراحل المفكر محمد عابد الجابري: حدود العقلانية واللاعقلانية في مسارات الجابري الفكرية، القنطرة، 2010، متاح على الرابط: **https://ar.qantara.de/node/12101**.

وبالرغم من ذلك، يبدو لبوعرفة أن الأمر معكوس لكون العقل المُكوِّن في إطار الفكر الإسلامي واحد من حيث الآليات المُكونة له وإن تجلت العمليات العقلية في البيانيّات، والبرهانيّات، والعرفانيّات- حسب رؤية الجابري- فإن صحت مسلمة الجابري كوّن العقل العربي هو المقصود بالعقل المُكوَن الذي تتغير[1] أدواته الاستدلالية بتغير المكان، الزمان والأفراد، يصبح من الجائز منطقيا القول بعقل فارسي، وهندي، وأمازيغي، لا بعقل عربي فقط، بل تصبح الآلية المنهجية ذاتها تفرض داخل تقسيم الواحد تقسيمات أخرى[2].

من جهة أخرى نؤكد أن الفكر العربي المعاصر وبصورة عامة لم يخرج عن توجه عما هو موجود داخل تاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة، من جهة أخرى نرصد الملاحظ البارزة وهي أن الفكر الفلسفي العربي يبقى مجال دراسته مشدود بين التراث الإسلامي والتراث الفكر الأوروبي بما فيه الفكر الحديث والمعاصر، أين برزت أهم إشكالية مطروحة غلى عاتق المفكر العربي لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟

7- إشكاليات نقد النقد رهان المشروع:

لعل أكبر رهان هو مجموع الإشكاليات العميقة والمحورية يجعلنا وجوبا أن نعتقد أنها تمثل الحجر الأساس لهذا المشروع النقدي، هي مجوعة تساؤلات يطرحها مفكرنا تمثل اللبنات الأولى التي ينطلق منها ينجلي من خلالها ذلك الفج العميق الذي يعيق الفكر العربي حتى يجدد نفسه من خلال تبني قطيعة ابستمولوجية تعيد له الاعتبار بعد أن أثقل كاهله التقليد المحاكات، فتجديد العقل العربي يستلزم هذه القطيعة مع الفكر العربي منذ عصر الانحطاط امتداد إلى الفكر العربي الحديث

(1) نور الدين علوش، حوار فلسفي مع الدكتور عبد القادر بوعرفة، المرجع السابق.
(2) المصدر نفسه.

والمعاصر[1]، يقول بوعرفة « أن من أهم العوائق التي تعرقل حركية الفكر العربي المعـاصر انخراطه في الموضة الفكرية، أو ما نسميه بالاستمناء الفكري الذي لا يقود إلى متعة فكرية ولا ينتج جنين معرفيا »[2]. وإبداع المفاهيم هو سر التألق الفكر الفلسـفي فكلـما اسـتطاع الفكر أن ينخرط في هذه العملية انخرط في وقت ذاته في الفعل الفلسـفي ليثبـت حضـور الكوجيتو المبدع[3]، لذلك نعتبر نقد النقد منهجا لإعادة تمركز الفكر العربي وبمثابة براديغم جديد قد تكون إشكاليات التي طرحها بوعرفة أصبحت ضرورة في واقعنا المعاصر كفلسفة حيه لا تقتصر على تلقيننا أو بوصفها مذهبا بل نتجاوز بها عوائقنا لتفـتح أمامنـا الطريـق لكي نفكر معها في قضايا بتفكير جديـد، فمـن أهـم الإشـكاليات خاصـة وأن العـالم العـربي يشهد حركة فكرية جعلت كل ما هو موجود موضوعا لنقد النقد:

- فهل يمكننا نقد النقد أن نكون أكثر تعقيلا للفكر العربي المعاصر؟
- هل يمكن أن نتجاوز فكرة القطيعة الإيديولوجيات؟
- هل يمكن من خلال نقد النقد أن ننـتج مفـاهيم فلسـفية ذات جـذور جيانولوجيـة في انتسابنا الحضاري العميق؟
- هل يمكن من خلاله أن نبتكر من خلاله موضوعات للفلسفة بعد أن أصبحت الفلسفة بلا موضوع؟
- هل يمكن أن نصير من خلاله الآخر (الغرب) موضـوعا لا معلـما؟ أم نحـن نمـارس نقـد النقد لأننا نشعر بالعجز الفكري؟
- أم هل يمكن القول عنه أنه مجرد استمناء فكري ومماحكة وتقليد للغرب[4].

(1) عبد القادر بوعرفة، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، المصدر السابق، ص97.
(2) المصدر نفسه، ص102.
(3) المصدر نفسه، ص125.
(4) المصدر نفسه، ص12.

هكذا من خلال هذه الأسئلة إذ كنا نريد أن الانطلاقة من جديـد، فهـذه البدايـة كـما تصورها بوعرفة لا يمكن أن تكـون انطلاقـا لا مـاضي لـه ووجـوب الحـذر مـن الانـزلاق في الخضوع لهما في صيغة المطلق لهما فالفكرة الأولى[1]، اعتقادنا أنه يمكن الاعتماد على تراثنا الفكري الخاص فهناك ما يفصلنا بقدر ما نلـك مـن مظـاهر الصـلة بـه لـذلك لـزم الـوعي بهاذين المظهرين أم الفكرة الثانية فالمقصود منها الوعي باختلافنا عن الحضارة السائدة[2].

(1) محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، بيروت، 1990، ص49.

(2) المرجع نفسه، ص ص49- 50.

الخاتمة

أن كل ثورة ناجحة كان وراءها فكر واضح، عمل عليه مفكرون وفلاسفة وأدباء وشعراء وعلماء، تنقحت أفكارهم وآراءهم، قد يتعثرون في فترة زمنية لكن الفكر الجديد في نهاية يستبدل بالقديم، ليعلن بداية جديدة، هكذا هو مفكرنا بوعرفة عبد القادر وعلى غرار الكثير من المفكرين الجزائريين الذين فعلا لا يمكن حصرهم حاولوا في الفترة المعاصرة إثبات رهاناتهم المعرفية والفلسفية من خلال محاولة إبراز نمط جديد من الخطاب النقدي الذي يثير الجدل لدى البعض، وقد جاءت هذه الورقة البحثية كمحاولة للاكتشاف هذا الرجل الذي يشتغل بالذات بالفلسفة ويدرسها ويكتب فيها وينظر لها وينظم ويشترك في أهم ندواتها على مستوى العالم العربي وضمن هذا تصور نظري مختصر لم يكن قصدنا التعمق في جماليات أفكاره النقدية، بل هي لبنة نسعى من خلالها التعريف به واكتفينا فيها بالوقوف على عتبات هذا الفكر الزاخر بالروح النقدية في أهم مؤلفاته، ونحن في ذلك لا ندعي استيفاء حقه من دراسة والبحث على اعتبار أن الحديث عن فكر بوعرفة يستدعي الكثير من الكلام، فإدراكنا لحضور هذا المفكر ووجوده بيننا وفي مجتمعنا تقتضي تمثلنا لقيمه وترويج لفعله الفكري وهو أقل ما يمكننا تقديمه وفرصه للاعتراف بحضوره وفرصه لخلق حوار فلسفي يكون له صدى داخل جامعاتنا غير أننا ما حاولنا فعله على الأقل هو واجب الوفاء له ولما قدمه كأحد أبرز مفكرينا الذين لا يليق أن تنحصر أعمالهم وسيرهم في هكذا دراسة، آملين أن تتاح لنا فرصة العودة إلى مزيد من التفاصيل حول ما قدمه في مشروعه الفلسفي والنقدي المتميز.

قائمة المصادر والمراجع:

- **الكتب:**

1. عبد القادر بوعرفة، الإنسان المستقبلي في فكر مالك ابن نبي، ط1، دار الغرب، وهران، الجزائر، 2001.
2. عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ: تأملات في فكر مالك بن نبي، ط1، دار رياض العلوم، الجزائر، 2006.
3. عبد القادر بوعرفة، العرب أسئلة الماضي والحاضر والمستقبل، ط1، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، لبنان، 2018.
4. عبد القادر بوعرفة، كارا دي فو، ط1، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، 2020.
5. محمد وقيدي، جرأة الموقف الفلسفي، إفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، بيروت، 1990.

- **المذكرات:**

6. محمد صلعة، التنمية البشرية في ضوء الفكر الغربي المعاصر إدغار موران نموذجا، أطروحة دكتوراه في ابستيمولوجيا التنمية والعلوم الاجتماعية، كلية العوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، 2021.

- **المجلات:**

7. حنان لاكلي، الكتابة النقدية في الجزائر: بوعرفة عبد القادر نموذجا، قسم علم النفس والفلسفة، جامعة زيان عاشور الجلفة، الجزائر،
8. عمر الزاوي، أسئلة الحضارة والدّين والمستقبل، جامعة وهران.

- **المواقع الالكترونية:**

9. رشيد بوطيب، قراء نقدية لإرث الراحل المفكر محمد عابد الجابري: حدود العقلانية واللاعقلانية في مسارات الجابري الفكرية، القنطرة، 2010، متاح على الرابط: **https://ar.qantara.de/node/12101**

10. زكي الميلاد، نظرية الحضارة عند مالك بن نبي ونقد.. بوعرفة، 2013، متاح على الرابط: **https://www.okaz.com.sa/article/617085**

11. نور الدين علوش، حوار فلسفي مع الدكتور عبد القادر بوعرفة، الحوار المتمدن، 2012، متاح على الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show. art. asp?aid=315301

قراءة تأويلية في التجربة الفلسفية الجزائرية

د. عقيبي لزهر- جامعة بسكرة

مقدمة:

كل تشكيك في وجود الفلسفة الجزائرية أو عدم وجودها، إنما ينطلق من مفهوم معين للفلسفة يتخذ كمعيار للتدليل عل حكمه، ولكن هذا المعيار سيظل مجرد حكم مسبق، من بين هذه المعايير المسبقة عل سبيل المثال ما ذهب إليه ناصيف نصار وطه عبد الرحمان من أن: وجود فلسفة عربية يتطلب الاستقلال، وعلى هذا المنوال يمكن القول أن وجود فلسفة جزائرية يتطلب الاستقلال عما عداها من فلسفات، وقد يكون المعيار كونيا فتجد من يقول أن وجود فلسفة جزائرية لا يتنافى مع تكرارها لفلسفات أخرى وقضايا إنسانية أخرى، أو ارتباطها بالمستجد من الفلسفة الغربية كالتأصيل عل أساس اللسانيات أو فلسفة اللغة أو الحياة العملية أو الأخلاقيات التطبيقية.

غير أن الاتجاه إلى ما نسميه فلسفة جزائرية مباشرة لإدراكها كما هي، وكما تتجلى لدينا، في تجربة باحثينا المتخصصين الذين حملوا لواء البحث الفلسفي محمل الجد سيكون طريقا موضوعيا أفضل، وسيجعلنا هذا الموقف نصف الفلسفة الجزائرية بوصف التجربة لكي نتفادى أية أحكام مسبقة تقيسها بما عداها من الفلسفات، وبما هو أقل وما هو أكثر، وبما هو أدنى أو أعلى، حيث يجدر بنا البحث فيها كما هي باعتبارها تجربة فلسفية موجودة.

إن تأويل التجربة الفلسفية الجزائرية معناه النظر إليها من خلال أنموذج النص أو الخطاب المكتوب. هذا الفهم لا يستبعد بالضرورة ما يمكن تسميته: الفلسفة بوصفها درسا، والتي كثيرا ما يقحمها الباحثون في محاولة فهمهم للفلسفة الجزائرية، بينما تلك الفلسفة ما هي إلا الفلسفة التي نتعلمها في الثانوية وفي الجامعة، والتي تستجيب لأهداف تربوية وبيداغوجية خاصة بالتعليم في مراحل معينة، فليست هذه

الفلسفة إلا مجموعة الدروس التي يقدمها الأساتذة لطلبتهم، وهـي بالتـالي تتفـاوت مـن أستاذ إلى آخر، وقد لا تنطوي على أي رؤية فلسفية متماسكة ولاهي بحث كاف في مسائل الفلسفة، وهذا يعني أن وصف التجربة الفلسفية، إذا كان يتضـمن مثـل هـذه الفلسـفة، بوصفها درسا، فذلك باعتبارهـا التجربـة الفلسـفية التعلميـة الأولى، ولكنهـا حـتما ليسـت التجربة الفلسفية للفيلسوف الذي يكتب نصا له بنيته الخاصـة مـن حيـث هـو مقـال أو دراسة أو محاضرة أو كتاب...

في هذه المداخلة إذن نعرض للفلسفة الجزائرية كتجربة موجـودة متجسـدة في عمـل باحثينا الفلسفي، الذي تعبر عنه نصوصهم المختلفة، ونريد أن نخضعها للتأويل من حيـث هو محاولة لفهم نصوصها ووصفها وتفسيرها ونقـدها، ورغـم أن هـذه المداخلـة لا تتسـع لتفاصيل هذا الطموح، فحسبها أن تطرح إجمالا الأفكار العامة التي تلخصـها الإجابـة عـن التساؤلات التالية: ما الذي يؤسس للتجربة الفلسفية الجزائريـة في سـياقاتها التـي وجـدت فيها؟ ما المجالات الأساسية التي تطرقها؟ ما طابع التفلسف الذي يميزها في طرقه التأويلية الأساسية؟ وأخيرا، إلى أي مدى ترتقي تلـك التجربـة إلى مسـتوى الـروح الفلسـفية والـروح النقدية والإبداعية؟

1- التجربة الفلسفية الجزائرية: المصدر والسياق:

التجربة الفلسفية الجزائرية هي التجربة التي تعبر عن فعـل البحـث والتفلسـف المختص بحقل الفلسفة في الجزائر، ولكن هذا التعريف يبقى ضيقا، لأنه يقصي جملة الباحثين الذين بحثوا بعض القضايا الفلسفية من منطلقات ثقافية ومعرفية عامة، لذا من الضروري إعادة تعريف التجربة الفلسفية الجزائرية على أنها التجربة التي تظهـر في نصـوص البـاحثين المختصـين في الفلسـفة أو في نصـوص بعـض مـن بحثـوا القضـايا الفلسفية في سياق فكـري أعـم مثـل الأمـير عبـد القـادر ومالـك بـن نبـي ومصـطفى الأشرف... وهذا يعني أن التجربة الفلسفية الجزائرية جد متداخلة مع مفهوم الثقافة الجزائرية والواقع الجزائري، وهذه الصفة تنطبق أكثر عـلى فلاسـفتنا القـدامى وعـلى

الرعيل الأول من الباحثين الذي عاصروا الثورة والفترة الأولى من الاستقلال حتى التسعينيات من القرن الماضي، حيث يوافق الأستاذ مسرحي فريق بحث من جامعة وهران في كتابه « الفلسفة الجزائرية (الدرس والنص) على تمييزهم بين جيلين في الفلسفة الجزائرية المعاصرة، الجيل الأول بين 1990/1960 والجيل الثاني من 1990 إلى يومنا هذا »[1].

هكذا إذن تبدو تلك التجربة للبعض فتية، لأنها تأتي بعد حرب إستدمار فرنسية دامت لأكثر من قرن، حطمت بعنفوانها مسار التعليم الجزائري التقليدي وبنية الثقافة العربية الإسلامية التي كانت تشكل الوعي الجزائري في كل مستوياته، فهي تجربة بالنسبة لهم لم تبدأ إلا بعد الاستقلال الوطني والتعلم من الفلسفة الغربية.

لكن هذا الرأي لا يستقيم في مجمله وفي دلالته القطعية، لأن الباحثين الجزائريين لم يعرفوا الفلسفة فقط بعد الاستقلال الوطني من خلال التعلم في المدرسة الجزائرية، بل عرفوها حتى أثناء الاستعمار، حيث تخرج بعضهم من الجامعات الفرنسية والجامعات العربية، يمكن أن نذكر في هذا الجانب الأساتذة كريبع النبهاني وعبد الله شريط وعبد المجيد مزيان، كما أن ذلك الرأي لا يشير إلى الخلفية الثقافية التاريخية البعيدة للأمة الجزائرية وارتباط مفكريها صعودا بالتراث العربي الإسلامي وفلسفته، وقبله التراث اليوناني والروماني المسيحي، مع عبد الرحمان الأخضري والأمير عبد القادر وأبوليوس المداوري والقديس أوغسطينوس على سبيل المثال.

لقد كان أوغسطين «نوميدي الأصل والنشأة، لاتيني الثقافة، مسيحي العقيدة»[2]، الأمر الذي يدل أنه من الصعب تقصير التجربة الفلسفية الجزائرية على سياقنا الثقافي المعاصر وإهمال مفكرين وفلاسفة جزائريين كبار كانوا قد تفلسفوا في سياقات ثقافية

---

(1) فارح مسرحي، الفلسفة في الجزائر (الدرس والنص)، الوطن اليوم، 2017، متاح على الرابط: **https://arabi21.com/story/1376886**

(2) عبد السلام بن ميس، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة: دراسة في تاريخ العلوم الصورية وتطبيقاتها، ط2 منشورات **I.D.G.L**، الرباط، المغرب، 2010، ص81.

أخرى، وبالتالي، من الخطأ ربط التجربة الفلسفية الجزائرية بالتعليم المعاصر وبالفلسفة الغربية المعاصرة فقط، فهي تمتد في التاريخ وتنهل من الثقافة العربية الإسلامية، والثقافة اليونانية الرومانية والمسيحية، والمختص من الباحثين في الفلسفة في عصرنا من الجزائريين لا يمكنه إغفال حقيقة ارتباطه الجدلي بالثقافة والفلسفة الغربية من جهة، وبالثقافة العربية الإسلامية من جهة أخرى، وما يطرحه واقعنا في كل مظاهره من تحديات ومشاكل تفرض نفسها.

إن هذا الارتباط الجدلي يدل أن الفكر الفلسفي الجزائري هو جزء من الفلسفة العربية الإسلامية وترتبط مصادره بمصادرها الثقافية العربية الإسلامية والغربية معا، وهو أيضا جزء من الفكر الجزائري المرتبط أكثر بخصوصية الجزائر وتاريخها وبنيتها الثقافية والاجتماعية والسياسية، وعندما يفكر الفيلسوف الجزائري في الثورة الجزائرية أو الهوية الجزائرية أو الإنسان الجزائري فإنه لا شك يفكر في الخصوصية الجزائرية ويتأثر بها، يمكن النظر في هذا الشأن إلى أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم في الهوية والشخصية الجزائرية.

ومنه نستنتج أن هناك ثلاثة مصادر أساسية للتجربة الفلسفية الجزائرية:

- الفلسفة العربية الإسلامية قديما وحديثا، وهذا المصدر طبيعي باعتبار انتماء البحث الفلسفي الجزائري إلى السياق الثقافي العربي الإسلامي، وهذا ما يفسر مشاركته قضايا الفكر الإسلامي ومسائل الفلسفة الإسلامية والعربية المعاصرة وإحيائه لهذا التراث في علاقته بواقعنا في كل مستوياته، وأعمال الأستاذ عبد الرزاق قسوم في الفكر والفلسفة الإسلامية، وكذا أعمال عبد المجيد مزيان في اهتمامه بابن خلدون أو ابن رشد أمثلة واضحة.

- الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة التي يساهم الجزائريون في ترجمتها وفي تمثلها منهجيا ونظريا بالدراسة والتحليل والتطبيق، حيث تشهد على ذلك أعمال الأساتذة محمد أركون وعمر مهيبل ومحمد شوقي الزين وباغورة الزواوي....
- الثقافة والفكر الجزائريان الممتدان في تاريخ الجزائر في كل أطواره، حيث الفيلسوف الجزائري يرتبط أكثر بعلاقة انتمائه الثقافية والتاريخية وواقع الجزائر الخاص ويطرح التساؤلات الملازمة لها. وفي هذا الجانب نجد فلاسفة وكتاب كثيرين تتداخل في أعمالهم الآراء الفلسفية والتاريخية والأدبية مثل مصطفى الأشرف وبلقاسم نايت بلقاسم ومالك بن نبي، ومن الصعب عزل طابع التفلسف عن هؤلاء، لأنهم ينطلقون في كتاباتهم من رؤى فلسفية ظاهرة أو كامنة.

إن هذا التحديد لمصادر التجربة الفلسفية الجزائرية يدل أنها تجربة تحكمها جدلية الكوني والمحلي وجدلية العام والخاص، وهو جدل يحكم الفلسفة العربية الإسلامية برمتها، ويظهر أنها فلسفة لم تؤسس لنفسها بعد طريقها الخاص، حيث يتوزع الباحثون ضمن قطبي هذا الجدل في مجالات فلسفية متعددة، بينما يبقى القليل الذين يمثلون قضيته التركيبية.

وبالأحرى: هناك من يواصل الفلسفة الغربية ضمن التجربة الجزائرية ترجمة وكتابة وبحثا، وهناك من يريد تأسيس تلك التجربة على الثقافة الجزائرية العربية الإسلامية تأصيلا وبحثا، بينما يفهم البعض السياق الثقافي الذي نعيش فيه، وبالتالي يفهم الطابع التركيبي الذي لازال يحكم ذلك الجدل وهو طابع الكونية والمحلية معا.

2- مجالات التفلسف الجزائري:

أ- المجال الأنطولوجي:

المجال الأنطولوجي من الأنطولوجيا وهي البحث في الوجود، وهو مجال للبحث الفلسفي قديما وحديثا، لكن في التجربة الفلسفية الجزائرية نجد عزوفا يكاد

يكون كليا عن البحث في الوجود بمعناه الميتافيزيقي أو الكوني (**Cosmologique**) أو حتى مجال فلسفة الطبيعة باستثناء بعض النصوص الكلاسيكية التي يحللها ويشرحها الباحثون الجزائريون والتي تنسب عادة للفلاسفة المسلمين أو اليونان القدامى، وفي المقابل فإن تجربتنا الفلسفية تهتم بالبحث في وجود المجتمع الجزائري وثقافته وانتمائه وهويته وتاريخه والأحداث المؤسسة له، ويمكن أن نعرض في هذا المجال بعض آثار مولود بلقاسم نايت بلقاسم رحمه الله للدلالة على ذلك وهي: كتبه "الجزائر" سنة 1957 بالألمانية. "إنية وأصالة" سنة 1975، "أصالية أم إنفصالية" سنة 1980، «مآثر فاتح نوفمبر سنة 1983، إلى جانب العديد من المقالات والمداخلات التي تدور حول نفس المواضيع تقريبا، وما كان يهم الأستاذ مولود هو رسم ملامح "الشخصية الجزائرية" وتجسيدها دينيا وفكريا وسياسيا، حيث وجود الدولة الجزائرية عبر التاريخ هو وجود فاعل ووجود عظيم. والجزائر لم تكن فقط دولة، ولم تكن فحسب دولة عظمى بين الدول، بل كانت في قمة الدول العظمى وهذا ما أردنا بيانه وتأكيده بهذه المحاولة»[1].

وذهب الأستاذ بوخاري حمانة في كتابه "فلسفة الثورة الجزائرية" إلى أن الفلسفة ليست ترفا فكريا بل هي الشرط المعرفي الذي يشترط أي شرط آخر للتقدم والنهضة في التاريخ، «فلم يسجل التاريخ أن أمة واحدة من الأمم استطاعت أن تحقق تقدمها العلمي أو الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي، قبل أن تحقق تقدمها الفلسفي»[2].

---

(1) مولود قاسم نايت بلقاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل 1830، ج1، دار الأمة الجزائر، 2012، ص32.

(2) حمانة البخاري، فلسفة الثورة الجزائرية، ط1، منشورات ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، 2012، ص39.

ومن هنا تأتي الحاجة إل البحث عن الأفكار والمبادئ والإرادات التي كانت وراء ثورة نوفمبر، والتي لا شك في أنها تشكل فلسفة الثورة، والتي يمكن أن تكون الرؤية التي ينظر من خلالها المجتمع الجزائري إلى نفسه، والمنطلق الأساسي لنهضته وتقدمه.

وفضل باحثون آخرون تجاوز الاستلاب الحضاري وحاولوا استعادة نماذج فلسفية عربية إسلامية مثل استعادة عبد المجيد مزيان لفلسفة ابن خلدون الواقعية، و« قدم اجتهاداته الفكرية والثقافية والاقتصادية والحضارية لدى انجازه أطروحة حول عبد الرحمان بن خلدون »[1]، كما استعاد عبد الله شريط فلسفة ابن خلدون في مقابل ابن رشد...

وهذا السبيل في التفكير يعني أن الفيلسوف الجزائري يطرح قضية الاستقلال الفكري والتفكير انطلاقا من الثقافة التي تطبع المجتمع الجزائري والعربي الإسلامي، ومع ذلك، يبقى البحث في الوجود الفردي عند هؤلاء مغيبا، فقد اهتموا بالمجتمع والوطن والثقافة الخاصة بهما أكثر مما اهتموا بقضايا الوجود الفردي وقضايا الإنسان وحقوقه الفردية. ويمكن تفسير هذا الأمر بسيادة مبدأ التضحية بالفرد من أجل الوطن التي ميزت الثورة ضد الاستعمار، ومبدأ الاشتراكية الذي يعطي أولوية للجماعة على الفرد، وهو المبدأ الذي ساد بعد الاستقلال.

ب- المجال المعرفي:

يرتبط المجال المعرفي بمستوى تطور العلوم في المجتمع، وبالتالي بمستوى التعليم والتربية، وفي كلا الجانبين التجربة الفلسفية تعاني، حيث لا توجد علاقة مباشرة للباحثين في الفلسفة بمختلف العلوم التي ندرسها في جامعاتنا ولا بمستوى

---

(1) ندوة المجلس الإسلامي الأعلى، إطلالة على أعمال المفكر عبد المجيد مزيان والشيخ عبد الرحمان طالب، وهران، الجزائر، 2019، متاح على الرابط: **https://www.aps.dz/ar/algerie/72955**

تطور العلوم في الخارج، وعلى العكس من ذلك يوجد ارتباط مباشر بالتربية والتعليم، وقد ترتب على ذلك خطابا فلسفيا ضئيلا في الابستمولوجيا ونظرية المعرفة، ويمكن أن نذكر في هذا المجال من القدامى عبد الرحمان الأخضري في اهتمامه بعلم الفلك ومناهج علم الأصول والمنطق الصوري، أما ما هو موجود في هذا المجال في عصرنا هي أبحاث تترجم الابستمولوجيا في الفلسفة الغربية على غرار البحث في كارل بوبار وفيرابند وغاستون باشلار وغيرهم أو أبحاث تطبق الابستمولوجيا الغربية على الفكر العربي والإسلامي مثلما نجد عند محمد أركون.

وهناك من اهتم بترجمة ونقل وبحث النظريات المعاصرة في الفلسفة الغربية مثل البنيوية والتأويلية والبراغماتية الجديدة، على غرار الدكتور عمر مهيبل الذي لم يكتف بترجمة وعرض البنيوية، بل حاول انطلاقا منها أن يطرح مشكلات الذات والتواصل وإتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة في الفلسفة الغربية. وكذلك فعل محمد شوقي الزين انطلاقا من إهتمامه بالتأويلية... أو تجد عناية بنظرية المعرفة عامة وبالأفكار العلمية لفلاسفة العرب المسلمين مثلما نجد ذلك عند الأستاذ عمار طالبي[1]، وحقق الأستاذ في كتب مفكرين مسلمين تخص العلوم الدينية مثل علم الحديث وعلم الأصول وعلم الكلام كما اهتم بمفهوم الثقافة ونقد الثقافة العربية.

وفي المقابل تمت العناية بالدرس الفلسفي منذ فجر الاستقلال تربويا وبيداغوجيا وألفت الكتب المدرسية في الفلسفة وترجمت القليل من الكتب في المنطق والابستمولوجيا والمناهج، ويعتبر الأستاذ محمود اليعقوبي مثالا بارزا على ذلك[2].

---

(1) أنظر في هذا المجال لمؤلفات وأبحاث الأستاذ عمار طالبي التالية: عالم الفلسفة 1999 دار الحكمة بقطر، وهو كتاب في نظرية المعرفة، منهج ابن رشد العلمي من خلال كتبه الطبية سنة 1993 بالقاهرة، حل شكوك أصول إقليدس وشرح معانيه سمة 1999 بالإمارات.

(2) من أهم مؤلفات محمود اليعقوبي نجد: روبار بلانشي المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، دار الكتاب الحديث سنة 2004 بالقاهرة، أصول الخطاب الفلسفي ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر سنة 2009، المنطق الفطري في القرآن الكريم دار النور للدراسات والنشر والترجمة دمشق سنة 2012.

وفي مجال التصوف كمجال معرفي وعرفاني نجد الأمير عبد القادر بن محي الـدين مؤسـس الدولة الجزائرية الحديثة في كتبه: المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، المقراض الحـاد لقطع لسان منتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد، وكتاب المواقف. أما الأسـتاذ بـن بريكـة فقد ترك لنا في مجال التصوف كتابه: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفـان، وقـد صـدر بالجزائر سنة 2006.

يتضـح مـن الوصـف السـابق أنـه رغـم تنـوع البحـث المعـرفي في التجربـة الفلسـفية الجزائرية إلا أنه لازال يحتـاج إل كثافـة أكـثر في البحـث، ولا زلنـا ننتظـر أبحاثـا جـادة في الإبستمولوجيا المعاصرة ونظرية المعرفة ومعـارف وعلـوم مـن سـبقونا مـن الجزائـريين في سياقات ثقافية أخرى، وهذا لا يحصل إلا بالنشر الواسع لمعطيات العلوم المعاصرة، وإنشاء مجلات ومخابر متخصصة في هذا المجال.

ج- المجال العملي:

لا يشمل المجال العملي الجوانب السياسية والأخلاقية والجمالية التقليدية فحسب، بل أصبح يتسع في عصرنا لفروع فلسـفية جديـدة أهمهـا فلسـفة الفعـل والفلسـفة واليـومي والأخلاقيات التطبيقية، وفي هذا المجال يظهر جيل جديـد مـن البـاحثين الجزائـريين الـذي ينظرون للفلسفة كتطبيق في مجالات متعددة، ففي فلسفة الفعـل مـثلا يمكـن أن نسـجل أعمال الأستاذ ربوح البشير رحمه اللـه وأعـمال الأسـتاذ لزهـر عقيبـي عـلى قلتهـا فـالأول كتب: "فلسفة الفعل. من آفاق التأسـيس إلى آفـاق النقـد" وكتـب أخـرى تتعلـق بـالواقع العربي مثل "أسئلة قلقة في الـراهن العـربي" و"الإسـتشراق والاسـتعمار والإمبرياليـة". وأمـا الثاني فقد كتب: "مفهوم الفعل في فلسفة بول ريكور" ومقالات أخـرى في مجـلات وطنيـة ودوليـة مثـل "دلالات فلسـفة الفعـل في الفلسـفة العربيـة المعـاصرة"، و"البنيـة الرمزيـة والقيمية لأنماط الفعل الاجتماعية في المدينة الجزائريـة" و"التنـوير العـربي الخافـت، نحـو إعادة تأسيس للمفهوم".

وفي مجال الأخلاقيات التطبيقية أظهر الأستاذ محمد جديدي عناية كبيرة بالبيوإتيقا وكتب كتابه "الأفق البيوإتيقي" الذي صدر في جزئين وكان قبل ذلك قد اهتم بتاريخ الفلسفة اليونانية وكتب فيها مؤلفا قيما إلى جانب اهتمامه بفلسفة رورتي خاصة والفلسفة البراغماتية عامة.

وفي مجال القيم الجمالية والأخلاقية نجد ثلاثة باحثين جادين هم الأساتذة عبد الحميد خطاب وكمال بومنير وبلعقروز عبد الرزاق، فقد كتب الأول "إشكالية الحب في الحياة الروحية والفكرية في الإسلام"، "الجمالية والفن عبر التوجيه الفلسفي"، "الضحك بين الدلالة النفسية والدلالة السيكولوجية"، أما الثاني فقد اهتم بفلاسفة مدرسة فرانكفورت النقدية وكتب مؤلفات أهمها في هذا المجال بعنوان "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيت"؛ واهتم بمسائل النقد والحداثة والاعتراف في فلسفة أكسل هونيت، واجتهد في ترجمة فلسفة الجمال الغربية المعاصرة، ومن أهم كتبه في هذا المجال نجد: «قضايا الجمالية من أصولها القديمة إلى دلالتها المعاصرة، كتاب اللغة، الهالة، التاريخ، والحداثة »[1].

أما الأستاذ عبد الرزاق بلعقروز فقد إهتم بفلسفة القيم بشكل عام وتحولاتها، وكانت البداية مع نيتشه أيقونة التغيير القيمي المعاصر في الفلسفة الغربية وقد خصص له كتابه "نيتشة ومهمة الفلسفة. قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة"، وكذلك "المعرفة والارتياب: المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر".

ولكنه اهتم أيضا بالفكر العربي والإسلامي في كتابه "أزمة الحداثة ورهانات الخطاب الإسلامي"، "آفاق الانفتاح على مشروع طه عبد الرحمان"، كما اهتم

(1) أنظر: مدونة الأستاذ كمال بومنير، متاح على الرابط: **https://kmalbumnur.blogspot.com/search/label**

الأستاذ بـالفكر الفلسـفي بشـكل عـام في كتبـه: "مـدخل إلى الفلسـفة"، "تحـولات الفكـر الفلسفي: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل".

3- ثلاثة أشكال من طرق التفلسف الجزائري:

أ- التفلسف باعتبار نقل وترجمة الفلسفة الغربية:

هناك قطاع واسع من الباحثين الجزائـريين في الفلسـفة لازالـوا يعتقـدون أن الفلسـفة غربية أساسا، ومن هنا التفلسف بالنسبة لهم هو نقل وترجمة الفلسفة الغربية إلى اللغـة العربيـة، لكـن هـذا النقـل والترجمـة لا يـتم فقـط مـن خـلال ترجمـة المقـالات والكتـب المتخصصة في نظرية فلسفية أو مسألة معينة من مسائل الفلسفة الغربية، بـل يـتم أيضـا من خلال أبحاث تحلل وتشرح تلك القضايا، وينسجم هذا النوع من البحث مع مـا يقـوم به كثير من الباحثين في الفلسفة العربية ويأتي استمرارا له، فقـد عنيـت الفلسـفة العربيـة بترجمة داروين وماركس وفرويد وجون ديوي ونيتشة وبول ريكور...

وكذلك يفعل البـاحثون في الفلسـفة لـدينا، فـنحن نسـاهم في نقـل وترجمـة وتحليـل البنيوية مع عمر مهيبل وفوكو مع بـاغورة الـزواوي والتأويليـة مـع محمـد شـوقي الـزين وفلسفة الجمال مع كمال بومنير... وما من نظرية فلسفية جديدة في الغرب إلا عملنا على نقلها وترجمتها وتحليلها وشرحها، وفضلناها على ما سبقها بـدعوى المعـاصرة، ورغـم تميـز بعض باحثينا بمساهمتهم الإبداعيـة في تنـاول مسـائل الفلسـفة الغربيـة ونظرياتهـا، لكـن البعض الآخر منهم ظل يظن أن الفلسفة الحقيقية هي في النقل والترجمة والشرح.

أولا: يجب التأكيد على أن مـا يخفيـه هـذا الطريـق في التفلسـف ضـمنيا هـو افـتراض أن الفلسـفة غربيـة فقـط، مـادام تفلسـفنا لا يتجـاوز قضـاياها، ومنهجنـا لا يتجـاوز نقلهـا وترجمتها وشرحها.

ثانيا: أن هذا التفلسف إذا كان هو شأن الشارحين المترجمين، فإنه يطرح على الباحث في الفلسفة مساهمته ورأيه ومدى فهمه ونقده الخاص. وفي هذا الجانب لا يمكن أن ننكر مساهمة بعض باحثينا في نقد الفلسفة الغربية بعد النقل والترجمة، ومع ذلك فما عندنا بالفعل من أمثال هؤلاء قليل.

لكن يبقى هذا الطريق في التفلسف ضروريا يخدم ما تتميز به الفلسفة من كونية وعالمية يحتاج الباحث إلى الاطلاع عليها، ومعرفة توجهاتها وقضاياها، حيث ارتباط الخطاب الفلسفي بما هو شمولي وكلي وارتباطه بالبحث عن الحقيقة يحتمان علينا هذا الارتباط بالفلسفة الغربية وبغيرها من الفلسفات، لكن هذا لا يجعلنا نغفل عن تداولية ذلك الخطاب وارتباطه بثقافتنا وواقعنا المحلي الذي يحتاج أكثر من غيره إلى التأويل الفلسفي، الأمر الذي لا تراعيه هذه الطريق.

ب- التفلسف باعتبار تطبيق الفلسفة الغربية على التراث العربي والجزائري:

لم يكتف بعض باحثينا في الفلسفة بترجمة ونقل الفلسفة الغربية، بل عمدوا إلى تطبيق نظرياتها ومناهجها ومفاهيمها الفلسفية على التراث العربي الإسلامي والجزائري، ويعتبر محمد أركون أيقونة هذه الطريقة في التفلسف، إذ هو لا يخفي استخدامه لمناهج الفلسفة الغربية ومفاهيمها في فهم الفكر العربي والإسلامي وتطبيقاته.

لقد أسس لمفهوم "الإسلاميات التطبيقية" التي تعني تطبيق الإسلام ومبادئه ومعارفه على الواقع، ويميزها عن التجربة الروحية الكبرى للإسلام باعتباره وحيا، وهذا ليمهد لإمكانية نقد الإسلاميات التطبيقية باعتبارها فهما تطبيقيا بشريا للإسلام،

والنقد هنا «يعني نقد التجسيد التـاريخي والتطبيقـي للمبـادئ المثاليـة الروحيـة، فهنـاك الوحي وهناك التاريخ، هناك المثال الأعلى وهناك التطبيق »[1].

ويستند في هذا النقد لأكثر المناهج العلمية التي أنتجها العقل الغربي في ميدان العلوم الإنسـانية والاجتماعيـة، والتـي بواسـطتها يمكـن الانتقـال "مـن الاجتهـاد إلى نقـد العقـل الإسلامي" و"من التفسير إلى تحليل الخطاب". وبهذا يمكن فهم الإسلام فهما جديدا يـتلاءم مع عصرنا الحالي.

ج- التفلسف باعتبار علاقة الانـتماء والتفكـير في قضـايا الفكـر الجزائـري وحضـارة الأمـة بوجه عام:

لقد عمد بعض فلاسـفتنا إل التفكـير انطلاقـا مـن ثقافـة المجتمـع الجزائـري وانتمائـه الحضاري، وفي هذا الشأن يمكن أن ندرج فيلسـوف الحضـارة مالـك بـن نبـي الـذي تنـاول مشكلات الأفكار والثقافة والنهضة والاستعمار والتربيـة والاقتصـاد في سـياق أفـق فلسـفي حضاري اجتهد كثيرا في التأسيس له، إنه مثال للباحث الحر المستقل في تفكيره، لكـن هـذه الحرية والاستقلالية لا تخفي خلفياتها الثقافية الجزائريـة والإسـلامية وحتـى الغربيـة، وفي نفس السياق يمكن أن نذكر عبـد المجيـد مزيـان الـذي لم يكتـب كتابـا حـول الحضـارة أو مشروع الحضارة على غرار مالك بن نبي أو الجـابري، بحسـب تعبـير الأسـتاذ عبـد القـادر بوعرفة، وإنما « حاول هذا الفيلسوف أن يعطي مجموعة مـن التصـورات حـول مشروعـه الحضاري الذي ينطلق من نقطتين أساسيتين اللتين سـماهما بالانبعـاث الحضـاري والإقـلاع الحضاري الذي يتوفر على عدة شروط منها الانفتاح الذي يؤسس للحضارة وأن يكون لدينا الوعاء الثقافي الذي تغترف منه الحضارة »[2].

---

(1) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسـلامي، ترجمـة هاشـم صـالح، ط1، دار السـاقي، بيروت، لبنان، 1991، ص8.

(2) ندوة المجلس الإسلامي الأعـلى، إطلالـة عـلى أعـمال المفكـر عبـد المجيـد مزيـان والشـيخ عبـد الرحمان طالب، المرجع السابق.

رغم الاختلاف بين هذه الطـرق في التجربـة الفلسـفية الجزائريـة إلا أنهـا تبقـى طرقـا متداخلـة، حيـث يحتـاج الباحـث في الفلسـفة إلى الفلسـفة الغربيـة ولا يسـتطيع تجـاوز خصوبتها الغالبة في القرن العشرين والواحد والعشرين، وهو لا يستطيع أن يتفلسف أيضا خارج تراثه الحضاري العربي الإسلامي ومشاكل مجتمعه الجزائري الخاصة، ولذلك لا غرابة إن وجدنا عند الباحث الواحد كل تلك الطرق، فهو ينقل ويترجم الفلسفة الغربية، ويطبق مناهجها ونظرياتها على قضايا التراث العربي الإسلامي أو قضايا مجتمعه الراهنـة، دون أن يغفل طابعها الخاص، وقد نجد المتخصص الذي يهمه فقط نقل وترجمة الفلسفة الغربيـة والبحث في مشكلاتها، وهناك من يهتم بتطبيـق مناهجهـا عـلى قضـايا الفلسـفة والثقافـة العربية الإسلامية، أو تجده مهتما بقضايا مجتمعه الجزائـري المحـلي متسـائلا عـن هويتـه وكيفية إصلاحه أو بناء حضارته...

لكن عنـدما نتأمـل المفـاهيم الأساسـية التـي تنبنـي عليهـا هـذه الطـرق المختلفـة في التفلسف وهي النقل والترجمة والتحليل والشرح والتطبيـق والتفكير انطلاقـا مـن علاقـة الانتماء، فإننا نجد أنه يعوزها عملية النقد، فالنقد في التجربة الفلسفية الجزائريـة مغيـب أو غائب، وتغييب النقد أو غيابه سواء بقصد أو بغير قصد يجعل تجربتنا الفلسفية تجربة فضفاضة وهشة، وتحتاج إلى التأسيس النقدي الذي لا يمكن فصلـه عـن الـروح الفلسـفية قوام الفيلسوف.

4- نقد وتقييم:

أ- حاجة التجربة الفلسفية الجزائرية إلى النقد:

من المهم الإشارة إلى أن التجربة الفلسـفية الجزائريـة تنقصـها الخصـوبة، ولكـن هـذا المعيار الكمي لا يمنعنا من تأويلها ونقدها، والتعرف عـل طبيعـة مشـكلاتها ومـا لهـا ومـا عليها، فإذا كانت قليلة الخصوبة فهذه صفة موضوعية تتطلب تفسيرا، ولا يمكنها أن تكون عائقا للبحـث والنقـد. ويجـب أن نتجـاوز الفهـم الـذاتي السـطحي لمفهـوم النقـد ونـدرك

أهميته الفلسفية باعتباره نمطا فكريا مركبا يقوم على « القدرة على التمييز، ويعبر منها إلى التفسير والتعليل والتحليل والتقييم، خطوات لا تغني إحداها عن الأخرى، وهي متدرجة على هذا النسق، كي يتخذ الموقف نهجا واضحا، مؤصلا على قواعد- جزئية أو عامة- مؤيدا بقوة الملكة بعد قوة التمييز»[1]، ويجب الاعتراف أنه إذا كان الجيل الأول الذي يمتد حتى التسعينيات من القرن الماضي قد تميز بقلة إنتاجه الفلسفي وانخراطه في بناء الدولة الجزائرية ثقافيا وسياسيا، فإن الجيل الثاني بعده، أي جيل الاستقلال قد ساهم معظم مفكريه في التأليف والكتابة، بالقدر الذي نستطيع أن نقول معه أنه أكثر خصوبة، الأمر الذي يفرض وجود النقد الفلسفي.

إن غياب النقد إذا كان سيجعل أبحاثنا الفلسفية خصبة أو كثيرة، فإنه سيخفي سطحيتها وأخطائها وكل أشكال تعثرها التي يجب أن تطرح للمعرفة من أجل تجاوزها، الأمر الذي يتطلب وجود النقد في أي فلسفة جادة، لأنه ببساطة من صميم البحث الفلسفي، بل من صميم الروح الفلسفية التي لا تكتمل إلا بوجود النقد وقبول كل الأطراف له كعنصر بنيوي أساسي في عملية التفلسف. حيث يؤكد لنا الأستاذ محمود يعقوبي قوام الفيلسوف في تميزه بالروح الفلسفية التي تتضمن روح النقد وتقبل النقد، وحيث «أن وجود الروح الفلسفية هي التي تجعل الإنسان فيلسوفا مثلما أن الروح العلمية هي التي تجعل الإنسان عالما. »[2].

ب- غياب دراسات شاملة حول تجربتنا الفلسفية واختلال الحفاظ على مراجعها:

وتعترض أيضا الباحث في التجربة الفلسفية الجزائرية عدم وجود مراجع تتكلم عنها بشكل كاف، مما يعني أن تناولها في كليتها بالتحليل والنقد ليس متوفرا إلا نادرا

---

(1) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب- نقد الشعر، ط1، دار الثقافة. بيروت، لبنان، 1983، ص14.

(2) محمود يعقوبي، أصول الخطاب الفلسفي: محاولة في المنهجية، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص147.

في مقالات أو دراسات محدودة (لا يحضرني في هذا الجانب سوى بحثين للأستاذين بـاغورة الزواوي وفارح مسرحي: الأول كتب "الخطاب الفلسـفي في الجزائـر" والثـاني "الفلسـفة في الجزائر (الدرس والنص)"، وهذا يفرض على الباحث أن يلتقي بنصوصـها كـما تـتجلى لـدى مختلف ممثليهـا مـن البـاحثين الأفـراد مبـاشرة، وعليـه أن يقـوم بهـذا العمـل الإسـتقرائي الضمني الذي يجعله ينتقـل مـن هـذه النصـوص الفرديـة إلى مـا يـربط بينهـا مـن أفكـار وصفات وقواعد وطـرق، إذا أراد الكتابـة عـن الفلسـفة الجزائريـة بوجـه عـام. ويمكـن أن نضيف إلى هذه الصعوبة صعوبة أخرى متعلقة بها، وهي أن كتب هؤلاء البـاحثين الـذين يمثلون التجربة الفلسفية الجزائرية ليست متوفرة بشكل كاف. وإذا وجدت بعض مؤلفات كاتب فإنك لا تجد بعضها الآخر، الأمر الذي يتطلب البحث عن الغائب منها وإعادة طبعه والاحتفاظ بما هو موجود منها ورقيا والكترونيا.

ينطبق هذا الأمر أكثر على مفكرينا وفلاسفتنا القدامى أمثـال عبـد الـرحمان الأخضري والأمير عبد القادر وغيرهما كثير ممن ساهم في إثراء الحيـاة الفكريـة والثقافيـة الجزائريـة بوجه عام، ولكنه ينطبق أيضا حتى على بعض باحثينا المعاصرين أمثال عبد المجيد مزيـان وعبد اللـه شريط وبلقاسم نايت بلقاسم وغيرهم.

إن تقديم صورة شاملة للفلسفة الجزائرية سيظل عمـلا ناقصـا، نظـرا لتلـك الأسـباب، ومع ذلك فإنه عمل ضروري بما توفر من وسائل ونصوص فردية، ولأن تقديم تلك الصـورة الشاملة للفلسفة الجزائرية هو الذي سيعطيها كنهها ويكشف عن توجهاتها في النهاية.

ج- التجربة الفلسفية الجزائرية بين الحضور والغياب:

بالنظر إلى طبيعة التجربة الفلسفية ومسـارها التـاريخي فـإن جيلهـا الأول كـان أكـثر ارتباطا بثقافة البلد وتراثها وحضـارتها ومشـاكلها السياسـية والاجتماعيـة، حتـى أننـا نجـد

من رواد ذلك الجيل من تقلد الوزارة أو السفارة أو الإدارة، في المقابل فإن هذا الالتزام سرعان ما خفت في الجيل الثاني الذي يتجه في الغالب إل البحث في الفلسفة كنمط متميز من المعرفة يعرفنا بمفهومها ونظرياتها الغربية الجديدة، وإمكانية الاستفادة منها في تحليل وفهم أوضاعنا ومشاكل ثقافتنا وفهمنا لأنفسنا. فأي الجيلين يعمل عل حضور الفلسفة أو يهمشها؟

الإجابة على هذا السؤال تحتاج إلى تعريف أوضح لكل من مفهومي الحضور والغياب، فالحضور لا يعني فقط ربط الفلسفة بواقع الإنسان الجزائري وثقافته ومشاكل حضارته. لا تعني فقط أن يكون الفيلسوف رجلا سياسيا أو منظرا يقود البلد في كل المجالات على غرار كونفوشيوس أو ماركس أو لينين، فكل ذلك ممكن بالنسبة للفيلسوف، ولكنه قد يكون مدعاة للغرور والانغلاق والتعالي، وعندما نتكلم عن الحضور الفلسفي فإننا لا نعني بذلك الحضور السياسي للفلسفة أو الحضور الإعلامي أو الهيمنة على الآخرين، ومنه يمكننا أن نفهم الحضور الفلسفي بمعنى الانفتاح على الآخرين ومشاركتهم أفكارهم والاستفادة منها في حل مشاكل المجال التداولي العملي لوضعنا الحالي دون استلاب ولا تغييب لعلاقة الانتماء الثقافي والحضاري للباحث. بل الحضور يعني تحيين الخطاب الفلسفي في الواقع العملي.

في هذه الحالة ما هو غياب الفلسفة إن لم يكن خضوعها للغرور والاغتراب والتعالي أو الإنغلاق، إن لم يكن استلاب باحثيها وانخراطهم في فلسفات وإيديولوجيات لا تخدم مجتمعاتهم وحضارتهم، أو بالعكس تقوقعهم على ثقافتهم بالشرح والتحليل. إن غياب الفلسفة يأتي من تعاليها الفارغ واستلابها الكلي، وقد يأتي من صمتها الضروري أيضا أو غير الضروري، والتجربة الفلسفية الجزائرية لا تخلو من هذه التحديدات المختلفة للحضور والغياب، وبالتالي فالحضور والغياب في هذه الحالة لا يأتيانها من الخارج، بل هما في صلب كينونتها ووجودها على غرار

"الدازاين" الهيدغري الذي يحمل في صلبه الوجود والعدم، والحضور والغياب كظواهر داخلة في بنيته، فالأنطولوجيا الهيدغرية « إنما هي أنطولوجيا تحتفل وتحتفي بوجود الموجود والكائن في كل أشكاله الممكنة حتى ولو كان مستترا أو محتجبا لضرورات أن يكون ويوجد تاليا »[1].

لكن التجربة الداخلية لفكرنا الفلسفي لا تفسر وحدها عمليتي حضوره وغيابه، بل هناك أسباب موضوعية خارجية لغياب ذلك التفكير تتعلق أولاها بالمنظومة التعليمية الجزائرية التي لازالت تعطي أولوية للعلوم المادية والدقيقة والتقنية على حساب العلوم الإنسانية والاجتماعية سواء في التربية والتعليم أو التعليم الجامعي، وقد ساهم ذلك في تهميش العلوم الإنسانية عامة والفلسفة بشكل خاص، بالإضافة إلى طابع النظام الاشتراكي وتطوره في الجزائر قد حد من انفتاح المشتغلين بالفلسفة من الجيل الأول على التيارات الفلسفية الغربية الأخرى، وهذا ما يفسر اهتمامهم بقضايا الثقافة الوطنية والمشاكل التي تطرحها، وحتى في ظل مرحلة الانفتاح بعد التسعينيات واجه التفكير الفلسفي التيارات السلفية المنحدرة عن ابن تيمية وامتداداته داخل العقل الجماعي الذي يحسب التفلسف زندقة وفسقا وخروجا عن الملة.

د- التجربة الفلسفية الجزائرية وإشكالية الإيديولوجيا:

بخلاف النزعة الماركسية عند ماركس وإنجلز التي تضع الإيديولوجيا مقابل الواقع، وبالتالي لا ترى فيها إلا تشويها له، وبخلاف النزعة الوضعية وحتى ألتوسير (**Althusser**) اللذان يضعان الإيديولوجيا مقابل العلم، وبالتالي يجعلانها متناقضة معه فإن الدراسات الفلسفية والأنثروبولوجية المعاصرة تكاد تجمع بأن الإيديولوجيا إحدى مظاهر البنية الرمزية للفعل الاجتماعي، فقد كان كارل مانهايم يعتبر "كل شيء

(**1**) رسول محمد رسول، العلامة.. الجسد.. الاختلاف: تأملات في فلسفة هايدغر، ط1، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، 2015، ص17.

إيديولوجي" واعتبر كل من ريكور وكليفورد غيرتز الإيديولوجيا إحدى مظاهر الثقافة التي تتأسس على رمزية الفعل الاجتماعـي، وبالتـالي لا يمكـن تجاوزهـا، ويمكـن دائمـا استبدال إيديولوجيا بإديولوجيا ولكن لا يمكن أبدا محوها نهائيـا، وعـلى أسـاس هـذا الفهم يمكن النظر إلى علاقة الفلسفة بالإيديولوجيا في التجربة الجزائرية، أي لا يمكـن أن ننظر لعلاقة الفلسـفة بالإيـديولوجيا نظـرة سـلبية فقـط، بـل يجـب البحـث عـن معناها الايجابي أيضا في المجتمع، وإن كان للإيديولوجيا وظيفة هيمنـة جهـاز الدولـة بحسب ألتوسير، فإن العلاقة بـين الإيـديولوجيا والسـلطة عنـد ريكـور ليسـت علاقـة سببية كما يعتقد ألتوسير، لأن الإيـديولوجيا « إطـار مفهـومي، لا هـو سـببي ولا هـو بنيوي، ولا حتى حركي، لكنه ابتداء سـيميائي »[1]، فالإيـديولوجيا تحمـل طابعـا رمزيـا متأصلا في الفعل الاجتماعي، وهي لا تقوم فقط بوظيفة التشويه والهيمنة كما يعتقد الماركسيون، بل تتخذ وظائف أخرى هي وظيفة إدماج أفراد المجتمع في هوية تؤسس لأحداث ذلك المجتمع، ووظيفة تبرير مشروعية السلطة الحاكمة[2]. ويترتب على ذلـك انطباق تلك العلاقة على تعليم الفلسفة أو البحـث فيهـا، فلـيس الباحـث أو المـدرس بمنأى عن التأثر بثقافة المجتمع أو إيديولوجيته، كما أن تعلـيم الفلسـفة هـو مشروع السلطة الحاكمة، وبالتالي لابد أن يتأثر بإيديولوجيتها، لكـن لا يمكـن أن نفهـم علاقـة الفلسفة بالإيديولوجيا على أنها دائما علاقة هيمنة تخضع فيها الفلسـفة للإيـدولوجيا، فليسـت هـذه الحالـة إلا حالـة مـن الواقـع، وقـد نجـد فيهـا حـالات تخضـع فيهـا الإيـديولوجيا للفلسـفة أو تتحـول الفلسـفة نفسـها إلى إيـديولوجيا كـما هـو شـأن الماركسـية نفسـها، أو تجـد الفلسـفة في تنـاقض وتعـارض مـع الثقافـة والإيـديولوجيا

---

(1) لزهر عقيبي، الإيديولوجيا العربية بين الاغتراب وإشكالية التوظيف، مجلـة الإحيـاء، المجلـد21، العدد28، جانفي 2021، ص832.

(2) المرجع نفسه، ص ص833-834.

السائدة، فكل هذه العلاقات بين الإيـديولوجيا والفلسـفة موجـودة في واقعنـا، ولا نـدري لماذا يختزلها البعض فقط في علاقة التناقض بينهما.

ومن مظاهر الدراسات التي تكرس هذا التناقض هـي الدراسـة التـي تعتـبر اسـتخدام السـلطة للإيـديولوجيا في التعلـيم عيبـا إلى حـد أنـه يغيـب الطـابع العقـلاني للفلسـفة في التعليم، وبحسب هذا الرأي « خطاب الكتاب المدرسي للفلسفة لـيس إلا خطـاب السـلطة الإيديولوجية في أبعادها الرمزية المهيمنة والمشروعة. فقد شـكلت السـلطة السياسـية إذن اعتقادا بـوهم تأسـيس فضـاء التفلسـف داخـل خطـاب الثقافـة المدرسـية المؤسسـة، وفي الحقيقة لم تشكله إلا من أجل تحقيق الترشـيح الإيـديولوجي الرمـزي الضروري لـلــهيمنة المشروعة إنها قبلت بتأسيس مجال مدرسي لكن دجّنته إلى حد فقدانه لكل نسـق حيـوي، فانتصر سلطان الإيديولوجيا وانحصر سلطان العقل والبيداغوجيا »[1].

وفي مجال البحث الفلسفي: هل تستطيع التجربة الفلسـفية الجزائريـة أن تـتخلص مـن الإيـديولوجيا؟ الجـواب هـو: كـلا. لأن الفيلسـوف منـدرج ضـمن ثقافـة مجتمعـه وإيديولوجياته، وهو يستطيع أن يكون ضد إيديولوجية معينة، ولكنـه لا ينفـك تفكـيره عن إيديولوجيا خفية أو معلنة، بل إن رفض الإيـديولوجيا هـو إيـديولوجيا بحـد ذاتـه، وقـد تبـين لنـا في الفلسـفة الغربيـة إلى أي مـدى يمكـن أن تكـون الفلسـفة علمويـة أو علمانية أو دينية أو حتى عنصرية، ولعل المتتبـع لتجربـة الفلسـفة الجزائريـة يـدرك طبيعة الإيديولوجيات الوطنية والعلمانية والتراثيـة التـي تخفيهـا، بـل إن هـذا الطـابع الإيــديولوجي يبــدو في اختيــار باحثينــا لموضــوعات بحــوثهم وفي طبيعــة النظريــات والمواقف التي ينحازون إليها قليلا أو كثيرا، كـما يبـدو في تبـدل الخطـاب الفلسـفي في

---

(1) أحمد كرومي، السلطة، الإيديولوجيا وتعليم الفلسفة في الجزائر (مقاربـة تحليليـة انطلاقـا مـن الكتاب المدرسي)، مجلة إنسانيات، العدد01، 1999.

عصرنا، حيث لم يعد ذلك الخطاب من أجل الحقيقة فقط كما كان يظن أرسطو، بـل هـو خطاب يبحث عن المعنى أيضا، ومن هنا فهو بقدر مـا يحتـاج إلى منطـق الاسـتدلال فإنـه يحتاج إلى منطق الإقناع، وفي دروس الحجاج الفلسفي المعاصرة نستطيع أن نـتعلم الكثـير في هذا الجانب.

غير أن ارتباط الفلسفة بالإيديولوجيا إذا كان أمر لاشـك فيـه، فهـذا لا يـدل أكـثر مـن انخراط الباحث في الفلسفة في علاقة انتمائه الثقافي والإيديولوجي، وهـذا الانخـراط لـيس حتميا مادام الباحث يستطيع أن ينتقد تراثـه وثقافتـه وحتـى إيديولوجيتـه التـي ينتمـي إليها، فهناك مجال لرأي الفرد دائما وللعلاقات البينذاتية كـما يـرى (كليفـورد قيرتـز) التـي تجعل الآخر الغريب يطرح أفكارا مخالفة لما نعتقده أو نفكر فيه، وهذا مـا ينطبـق أيضـا على وضع تجربتنا الفلسفية التي تذهب مـن النزعـات التأصـيلية والتجديديـة والإحيائيـة والقومية إلى النزعات العلمية والعلمانية، مـن مسـاءلة الـتراث والبنـاء عليـه إلى الاهـتمام بالفلسفة الغربية وتطبيق نظرياتها ومناهجها على إشـكالاتنا الخاصـة، وحتـى لا نقـول أن كل شيء إيديولوجي كما يعتقد كارل مانهـايم فـإن تجربتنـا الفلسـفية لا يجـب أن تهمـل الفرق أو التمييز بين طبيعة الخطاب الفلسفي والخطاب الإيديولوجي.

٥- غياب مشاريع الإبداع الفلسفي الجزائري:

النظر في التجربة الفلسفية الجزائرية يرينا أنها لازالـت تحـتكم إلى جـدل الكـوني والمحلي، والإنساني العام والفردي الخاص، والفلسفة الغربية والتراث الثقافي والفكـري، وهو نفس الجدل الذي يحكم الفلسـفة العربيـة المعـاصرة، لكـن إذا كانـت الفلسـفة العربية قد طرحت سؤال الإبداع في الفلسـفة إمـا بطريـق الاسـتقلال الفلسـفي عـلى غرار ناصيف نصار وطه عبد الرحمان أو بطريق متابعة الفلسفة الغربيـة والمسـاهمة في إثراء حلولها للمشكلات الفلسـفية بـدعوى أنهـا فلسـفة كونيـة عـلى غـرار محمـد أركـون، فـإن التجربـة الفلسـفية الجزائريـة لم تعـبر عـن ذلـك بشـكل صريـح وإنمـا

بشكل عملي: والمتأمل في كتابات مالك بن نبي أو مولـود بلقاسـم نايـت بلقاسـم أو عبـد الـلـه شريط يلاحظ مدى حضور التراث الثقافي العربي الإسلامي في تنـاول القضـايا الفكريـة والفلسفية.

لقد طرح مالك بن نبي المشكلات الفكرية ضمن أفق حضاري عربي إسلامي سـاهم في التأسيس له ولم يكن أبدا جاهزا، وهو أفق فكري وحضـاري يركـز أكـثر عـلى بنـاء الإنسـان الجزائري الذي يعتمد على ذاته في حل المشكلات التي تعترضه، ولذلك فهـو مـدعو ل « أن تنسجم أفكاره وعواطفه وأقواله وخطواته مع ما تقتضيه المرحلة التـي فيهـا أمتـه، أمـا أن يستورد حلولا من الشرق أو الغرب، فإنّ في ذلك تضـييعا للجهـد ومضـاعفة للـداء. إنّ كـل تقليد في هذا الميدان جهل وانتحار»[1]، لكن الأفق الفكري الذي يؤسس له مالـك بـن نبـي ليس أفقا ضيقا منغلقا على ذاته، بل هو أفق مفتوح على كل ما هـو إنسـاني، الأمـر الـذي يسمح للثقافة الذاتية للإنسان الجزائري أن ترتقي لتحتل مكانتها العالميـة، وهـذه الثقافـة هي « الثقافة العربية الإسلامية التي كانت تهدي بإشعاعها من مراكزها في القاهرة وبغداد وقرطبة موكب التقدم الروحي والعقلي للإنسانية، وبهذا فهي قـادرة وجـديرة بـأن تـنهض اليوم بدورها "كثقافة كبرى" في العالم. فإذا أدرك المثقّف العـربيّ والمسـلم مشـكلة الثقافـة من هذه الزاوية فسوف يمكنه أن يدرك حقيقـة الـدّور الـذي ينـاط بـه في حضـارة القـرن العشرين »[2]، مع ذلك فإن دور الفيلسوف في ترقية هذه الثقافة أو ترقية الفلسفة ضـمن هذه الثقافة ليس واضحا عند مالك بن نبي، ويحتاج إلى تحليل على أساس إدراج الباحـث الفلسفي ضمن دور المثقف العربي والمسلم في حضارتنا المعاصرة.

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ط4، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1987، ص53.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الثقافـة، ط1، ترجمـة عبـد الصـبور شـاهين، دار الفكـر، دمشـق، 1969، ص191.

أما عبد اللـه شريط الذي يفضل فكر ابن خلدون على ابن رشد، فهو مثال آخـر أكـثر وضوحا لعلاقة الفيلسوف الجزائري المعاصر بتراثه وواقعه العـربي الإسـلامي، وهـو يؤسـس من خلال دراساته عن ابن خلدون لقدرة الباحث الجزائري على التفكير الحر والمسـتقل في إطار ذلك التراث وبالتأسيس عليه، فإبن خلدون صاحب منهج علمي صارم، وهو « عنـدما يبحث العيوب الأخلاقية للإنسان العربي أو للدولة العربية يبحثهـا في شـكل تحليـل صـارم شديد القساوة فيتتبع أسبابه ويحيط بعوامله ثم يستخرج منه عن طريـق هـذا الاسـتقراء قانونا أخلاقيا يشبه النظام الطبيعي لا مرد لحكمه ولا سبيل لعلاجه ولا فائدة من البحـث عن هذا العلاج وهذا ما جعل البـاحثين لفلسـفته يصـفونه بالتشـاؤم وهـو في رأينـا لـيس بتشاؤم فلسفي »[1].

غير أن الإبداع الفلسفي لا يمكن تلمسه في تراثنا الفلسفي والفكري الخاص فقـط، بـل يمكن البحث عنه مع الآخـر، أي مـع الفلسـفة الغربيـة الأكـثر خصـوبة والأكـثر تطـورا بمـا تنطوي عليه من نظريات ومناهج ومفاهيم جديدة، فالتجربـة الفلسـفية الغربيـة تجربـة غنية لا يمكن الاستغناء عنهـا، وهـي في العمـوم تمسـنا باعتبارنـا قبـل كـل شيء ننتمـي إلى مفهوم الإنسان ومشاغله العامة، فقضايا العدل والحرية والأخلاق والإنسانية تبقـى قضـايا إنسانية قبل كل شيء، كما أن قضايا العلم والمعرفة قضايا مشـتركة يسـاهم فيهـا الجميـع، حيث ترتقي الأفكار الخاصة حولها إلى قضايا عامة.

مع ذلـك، فـإن الإبـداع الفلسـفي في هـذا السـياق لا يـأتي بمجـرد النقـل والترجمـة والشرح للنظريـات الفلسـفية الغربيـة، والتسـابق نحـو الجديـد منهـا، إنمـا يـأتي مـن المساهمة الفعلية في إثرائهـا ونقـدها والقـدرة عـلى تطبيـق مناهجهـا ونظرياتهـا عـلى واقعنا الخاص، وهذا يعني أن التفلسف مع الآخر ممكن أيضا، وبالتالي الإبداع في هـذا

---

(1) عبد اللـه شريط، الفكر الأخلاقـي عنـد ابـن خلـدون، ط1، الشركـة الوطنيـة للـنشر والتوزيـع، الجزائر، 2008، ص247.

المجال ممكن. ولنا في هذا المجال باحثين أمثال محمد أركون وعمر مهيبل وشـوقي الـزين وغيرهم من الباحثين.

يتبين مما سبق أن الإبداع الفلسفي سواء ارتكز على فلسفتنا وثقافتنا الخاصة أو ارتكز على نظريات ومفاهيم الفلسفة الغربية، فإنه سيظل إبـداعا ناقصـا، فـالأول مـن شـأنه أن يكون مجرد إحياء وتجديد لمشاريع فكرية وفلسفية في تراثنا وثقافتنا الماضـية، والثـاني قـد يكون مجرد تمثل لمشاريع فلسفية غربية وتطبيقها على واقع غير واقعهـا، فكلاهـما يغيـب الواقع، الأمر الذي يتطلب في الإبداع الفلسفي جدلية الارتكاز على الرقي بفلسفتنا وثقافتنا الخاصة، وإحياء وتجديد ما فيها من أوجه الفعالية الحضـارية، والانفتـاح عـلى مـا تقدمـه التجربة الفلسفية الغربية من مفاهيم وأفكار، والمسـاهمة في إثرائهـا وتنميتهـا وتكييفهـا، وبذلك فقط يمكـن التأسـيس لمشـاريع فلسـفية مختلفـة أكـثر تعبـيرا عـن واقعنـا المحـلي والعالمي

الخاتمة

ختاما لهذه المداخلة أريد أن ألخص نتائجها في النقاط التالية:

- أنه لا يجب النظر إلى التجربة الفلسفية الجزائرية من خلال إسقاط أحكام مسبقة وقياسها بما هو أقل أو أكثر، بل النظر إليها كما هي في تجربتنا المباشرة ووصفها، من حيث هي نصوص لباحثين مختصين في الفلسفة أو تنطوي نصوصهم على رؤى فلسفية ظاهرة أو مخفية، وهذا الفهم لا يلغي التجربة الفلسفية كدرس يعلم في التربية والتعليم أو في التعليم الجامعي، ولكن يضعه في مرتبة أقل من اعتبار تجربتنا الفلسفية كنص متخصص له بنيته وشروطه.
- أن التجربة الفلسفية الجزائرية تبحث في مجالات أنطولوجية ومعرفية وعملية متعددة، ولكنها في حاجة إلى خصوبة وتنوع أكثر، فهي لازالت تهمل الوجود الفردي والطبيعي والكوني بشكل عام، وليست مرتبطة بتطور العلوم والمعارف في المجتمع، وتكتفي بنقل وترجمة الابستمولوجيا الغربية، وينقصها البحث في المجال السياسي وفلسفة الفعل وبعض أنواع الأخلاقيات التطبيقية مثل أخلاقيات البيئة وأخلاقيات الأعمال، وهي بعيدة بالتالي عن المجال التداولي الجزائري المباشر.
- يستخدم الباحثون في الفلسفة لدينا طرقا مختلفة في التفلسف تذهب من النقل والترجمة لنظريات ومناهج الفلسفة الغربية إلى تطبيقها على بعض مسائل ثقافتنا الراهنة، أو إلى استخدام ثقافتنا نفسها كأساس للتفلسف، لكن كل ذلك يتم في ظل النقل والشرح والتطبيق أو التفكير انطلاقا من علاقة الانتماء الثقافي، ورغم تميز بعض الدراسات بإسهاماتها في الإحياء والتجديد والإثراء إلا أنها بقيت تحتاج إلى القراءة والنقد والإبداع.

- غياب القراءة لمشاريعنا الفلسفية أدى إلى غياب النقد الفلسفي أيضا، وهذا من شأنه أن يراكم الأبحاث الفلسفية، ولكن دون الكشف عن عثراتها وأخطائها، وهذا يوضح أهمية النقد في تمييز الأبحاث الجادة والمفيدة عن الأبحاث المبتذلة والمتواضعة.
- أن إرتباط التجربة الفلسفية الجزائرية بالإيديولوجيا يأتي من إرتباطها بثقافة المجتمع واتجاهاتها المختلفة، ولكن يجب إدراك الفرق بين الخطاب الفلسفي المنفتح والإنساني والخطاب الإيديولوجي المنغلق على عقيدته.
- أن التجربة الفلسفية الجزائرية تحكمها جدلية المحلي والكوني، وهي مدعوة لأن تتجاوز التقوقع على ثقافتها الخاصة، كما عليها أن لا تكون محل استلاب للفلسفة الغربية، وهذا التجاوز هو الذي سيؤسس لمشاريع فلسفية جديدة أكثر إبداعا وارتباطا بواقعنا التداولي.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. إحسان عباس، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب- نقد الشعر**، ط1، دار الثقافة. بيروت، لبنان، 1983.
2. حمانة البخاري، **فلسفة الثورة الجزائرية**، ط1، منشورات ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، لبنان، 2012.
3. رسول محمد رسول، **العلامة.. الجسد.. الاختلاف: تأملات في فلسفة هايدغر**، ط1، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، 2015.
4. عبد السلام بن ميس، **مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة: دراسة في تاريخ العلوم الصورية** وتطبيقاتها، ط2 منشورات **I.D.G.L**، الرباط، المغرب، 2010.
5. عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ط1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2008.
6. مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ط4، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1987.
7. مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ط1، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1969.
8. محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1991.
9. محمود يعقوبي، **أصول الخطاب الفلسفي: محاولة في المنهجية**، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.
10. مولود قاسم نايت بلقاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل 1830، ج1، دار الأمة الجزائر، 2012.

- **المجلات:**

11. أحمد كرومي، السلطة، الإيديولوجيا وتعليم الفلسفة في الجزائر (مقاربة تحليلية انطلاقا من الكتاب المدرسي)، مجلة إنسانيات، العدد01، 1999.
12. لزهر عقيبي، الإيديولوجيا العربية بين الاغتراب وإشكالية التوظيف، مجلة الإحياء، المجلد21، العدد28، جانفي 2021.

- **المواقع الالكترونية:**

13. مدونة الأستاذ كمال بومنير، متاح على الرابط:
https://kmalbumnur.blogspot.com/search/label
14. فارح مسرحي، الفلسفة في الجزائر (الدرس والنص)، الوطن اليوم، 2017، متاح على الرابط: **https://arabi21.com/story/1376886**
15. ندوة المجلس الإسلامي الأعلى، إطلالة على أعمال المفكر عبد المجيد مزيان والشيخ عبد الرحمان طالب، وهران، الجزائر، 2019، متاح على الرابط: **https://www.aps.dz/ar/algerie/72955.**

محمود يعقوبي- محاولة لتوطين المنطق وفلسفته
في منظومة التعليم العالي في الجزائري

د. زدك محمد أمين- جامعة عباس لغرور خنشلة

مقدمة:

لم يعد المنطق اليوم يعرف بأنه ذلك العلم المعياري الذي من خلاله نميز ما بين الآراء الصائبة والخاطئة، وإنما أصبح علما صورية خالصا يبحث في نظرية الاستدلال، هذا بالإضافة إلى تداخله مع فلسفة العلم وعلم المناهج، كأداة تحليلية نقدية، فضلا عن كونه لغة اصطناعية تعتمدها عليها الأنظمة المعلوماتية في تمثيل المعرفة والذكاء الاصطناعي في لغات البرمجة المختلفة التي يبتكرها ويطورها يوما بعد يوم؛ كل هذا زاد من قيمة المنطق فأصبحت هناك حاجة ضرورية إلى حضور الدراسات المنطقية في أي مجتمع يسعى للارتقاء في المجالين العلمي والتكنولوجي، وفي هذا السياق كانت التجربة الفريدة قام بها الأستاذ الدكتور محمود يعقوبي في الجامعة الجزائرية لكي يضع لبنة في نهضة الجزائر المستقلة والمتمثلة في توطين الدراسات المنطقية في منظومة التعليم الجزائرية.

أولا: علاقة الأستاذ محمود يعقوبي بالمنطق:

الأستاذ محمود يعقوبي هو أحد المؤسسين للدرس الفلسفي في الجزائر وذلك عبر شغله لمنصب معلم ثم مفتش لمادة الفلسفة في الطور الثانوي، لكن بعد أن أصبح أستاذا في الجامعة الجزائرية، يمكننا القول انه تخصص في مجال الدراسات المنطقية وان كان المنطق وثيق الصلة بالفلسفة إلا انه كاختصاص له خصوصيته وتمايزه عنها،

وأصبح منذ ذلك الحين من الرواد الأوائل في وتوطين الدراسات المنطقية ليس في الجزائر فقط، وإنما في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

ثانيا: وعي الدكتور محمود يعقوبي بأهمية المنطق:

الذي يجعل من الأستاذ محمود يعقوبي محطة في تاريخ الفكر الفلسفي الجزائري تستحق الوقوف عندها وإمعان النظر في انجازاتها، هو وعيه أولا وقبل كل شيء بأهمية المنطق والدراسات المنطقية والتفكير المنطقي، وحاجة الجزائر إلى هذه الدراسات، سواء بالنسبة للمجتمع على العموم أو بالنسبة للتقدم الفلسفي والعلمي والتكنولوجي على وجه الخصوص؛ ومن ثم كان عمله على أن تكون للمنطق والدراسات المنطقية مكانة في منظومة التعليم العالي الجزائرية وأن يرتقي التفكير المنطقي في المجتمع العلمي الجزائري، كما يمكننا القول انه كان يسعى لان تكون هناك مدرسة جزائرية في المنطق مستقبلا تكون لها خصوصيتها وإضافاتها النوعية.

ثالثا: أعمال الدكتور محمود يعقوبي في سبيل توطين الدراسات المنطقية:

حتى لا يساء فهمي فإنني لا أود من خلال هذه المداخلة أن أقوم بعرض أعمال الدكتور الراحل محمود يعقوبي لان ذلك عمل سبقني إليه غيري، ولكني حاولت أن أسلط الأضواء على تلك المسارات التي خطها الدكتور يعقوبي وأوضح معالمها لتسلكها الدراسات المنطقية في الجزائر لاحقا، كما سأعمل على استشراف الأهداف التي قصد إليها من وراء ذلك. فالدكتور محمود يعقوبي لم يكن ذلك الباحث الذي حدد إشكاليات معينة لكي يختص ببحثها والتعمق فيها كما يفعل أغلب الباحثين الذين يسعون إلى تقديم إضافة في مجال تخصصاتهم، وإنما نجده يسلك مسلكا مختلفا تماما، يتمثل في وضع البنية التحتية والأسس التي ستقوم عليها الدراسات المنطقية لاحقا. نعم لقد كان أستاذنا مدركا لنوع وحجم المسؤولية الملقاة على عاتقه هو وأمثاله ممن وضعتهم الظروف في فترات تشرع فيها الأمم والمجتمعات في

النهوض؛ وربما يتساءل القارئ فيما إذا كان ذلك أمرا ممكنا بالنسبة لشخص بمفرده، فنقول له انه ليس في مقدور الباحث العادي أن ينجز مثل ذلك العمل، لكنه يمكن لمن كان مثل أستاذنا همة وشعورا بالمسؤولية تجاه وطنه وأمته. والدليل على ما نقول ليس كلاما نردده نحن عنه أو قاله هو عن نفسه، وإنما أعمال تجسدت على ارض الواقع رغم كل الظروف الصعبة وغير المساعدة.

صحيح أننا لا نملك صورة عن الخطة التي وضعها الأستاذ يعقوبي لتوطين الدراسات المنطقية في الجزائر، لذلك لا نملك إلا أن نستشفها عبر ما قام به من أعمال، وإن كان الجانب العملي قلما لا ينحرف عن الإطار المرسوم سلف، لكن لا نملك غير ذلك. نعم لقد أعطى الدكتور يعقوبي شارة الانطلاق من اجل تجسيد مشروعه على ارض الواقع، وسار في مضمارها حتى آخر يوم من حياته، وإننا لنجده قد قطع أشواطا معتبرة في ذلك حسب ما تطلبته المرحلة آنذاك وسمحت به الظروف والإمكانيات، وكلامي عن تلك المسارات سيكون عبر عرض الملامح الكبرى لهذه المسارات وتبيينها للقراء والزملاء الباحثين في ميدان الدراسات المنطقية والفلسفية لكي يكونوا على وعي بما تقتضيه منهم عملية حمل الراية ومواصلة المسيرة، خاصة بعدما ترجل فارسها نسال الله أن يجعل مثواه مع معلمين الناس الهدى من أنبياء وصالحين.

إن المسارات التي سطرها الدكتور يعقوبي للدراسات المنطقية يمكن إجمالها في ميدانين اثنين هما (التأليف والتأطير):

1- مسار التأليف:

يجدر التذكير أن الدكتور محمود يعقوبي بدأ يؤلف في المنطق بعد أن أصبح أستاذا مساعدا في الجامعة، ومنذ ذلك الحين شرع في وضع كتب ومؤلفات وترجمات تعرض مادة المنطق بشكل جيد ويحتاج إليها الأستاذ والطالب الجزائريين على حد

سواء، كما أنجز دراسات مختصة تعالج مشكلات منطقية بعينها، وهو في ذلك يصبوا إلى تغطية أغلب التخصصات الفرعية للمنطق، وهذا المسار في حد ذاته يمكن تقسيمه إلى أقسام هي:

- تأليف الكتب المدرسية
- التأليف الإبداعي وإنجاز الدراسات المختصة
- ترجمة الكتب المنطقية التي توجد حاجة إليها.

أ- التأليف المدرسي:

لم يؤلف الدكتور يعقوبي في هذا المجال كتب كثيرة وإنما اكتفى بوضع عدد قليل من الكتب أولها كان بعنوان: "دروس في المنطق الصوري"، وهو موضوع توجد فيه العديد من المؤلفات السابقة حتى أنها كثيرة العدد، لكن هذا الكتاب بما حواه وبالأسلوب الذي صيغ به، فقد كانت له قيمته العلمية المضافة ما يؤكد وجود هدف من تأليفه غير التكرار والتقليد، والحاجة لقراءته، وبالفعل الكتاب الذي تركه الدكتور كان له الأثر الطيب في تقريبه لمادة المنطق إلى الطلبة الجامعيين في شعبة الفلسفة وحتى المهتمين بهذا الفن من خارج الجامعة، نظرا إلى تميزه وجدة الأسلوب الذي صيغ به الكتاب حتى قال عنه أحد أساتذة المنطق والفلسفة البارزين في الجزائر أنه « كتاب يختلف عن كل الكتب المنطقية التي الفت في المنطق باللغة العربية في نصف أواخر العشرين...، من حيث العرض لموضوعات المنطق، ومن حيث الدقة في التعبير عنها، والربط بين موضوعات المنطق، ومدى التوظيف المعرفي والمنهجي في ما بينها »[1].

---

(1) لعموري عليش، الأستاذ الدكتور محمودي عقوبي عميد الفلسفة والمنطق في الجزائر، مجلة التربية والابستيمولوجيا، 2018، ص205، نقلا عن: مغربي زين العابدين، محمود اليعقوبي مؤلفا ومترجما في المنطق، مجلة متون، المجلد02، العدد01، 2016، ص6.

كتاب آخر قام بوضعه الأستاذ ليكون عونا للأساتذة والطلبة على حد سواء هـو كتـاب "أصول الخطاب الفلسفي" وهو عبارة عن « منهجيـة البحـث الفلسـفي إلى البـاحثين... في مرحلتي الدراسات العليا »[1]، بحيث ضـمنه توجيهـات يـتم الاسترشـاد بهـا ولـيس قواعـد ينبغي الالتزام بها، وقد استقى الأستاذ يعقوبي تلك لتوجيهات مـن تجـارب الفلاسـفة ذوي الأصالة في القديم والحديث، وعرض فيه « لمجال الخطاب الفلسفي وموضـوعه، وعنـاصره، وخصائصه، ومواده، ومعالجة نصوصها، وطرق إثبـات أطروحاتـه، وهيكلتـه، وعرضـه عـلى الصورة التي يؤدي بها وظيفته، وطريق استعمال المصـادر والمراجـع لضـبط مـادة البحـث »[2]، كما ألحـق بالكتـاب ملحقـا لمنهجيـة تحقيـق المخطوطـات نظـرا لحاجـة البـاحثين في الفلسفة إلى ذلك مثلما هو الأمر في العلوم الإسلامية والآداب العربيـة، فـالتراث المخطـوط باللغة العربية والذي لا يزال ينتظر التحقيق ضخم.

ب- **التأليف الإبداعي في المنطق:**

على الرغم من أن أغلب أعمال الأستاذ كانت عبارة عن كتب مدرسية إلا أن مسـاره لم يخلوا من دراسات وأبحاث متخصصة في المنطق فهو رحمه اللـه كان باحثا قبل أن يكـون أستاذ للفلسفة، فقد استهل مساره العلمي بهذا النوع مـن التصـنيف واسـهم فيـه بتميـز، وكانت باكورة أعماله هـي رسـالته التـي قـام بأعـدادها مـن أجـل الحصـول عـلى شـهادة الماجستير ثم أطروحته لنيل شهادة الـدكتوراه لاحقـا، ويمكـن تصـنيف الأبحـاث المنطقيـة المختصة لأستاذنا بحسب موضوعها كالآتي:

ج- منطق النص الديني المقدس (القرآن):

وهذا ما يحسب له، فنجده قد دشن البحث عن المنطـق الكـامن في الـنص الديني المقدس (القرآن)، كما اخترق عالم الدراسات المقارنة بين المناطقة العرب

(1) محمود يعقوبي، أصول الخطاب الفلسـفي، ط2، ديـوان المطبوعـات الجامعيـة، الجزائـر، 2009، ص5.

(2) المرجع نفسه، ص6.

والمسلمين والأوروبيين. وفي مقدمتها بحثه حول **المنطق الفطري للقرآن: وهذه الدراسة** لا نكاد نعثر على مثال سابق عنها، أن نراه يطرق فيها المنطق الذي يستخدمه القرآن العظيم في مخاطبة البشر، بحيث قارب فيها المسألة مـن خـلال التطـرق لمفهـوم المنطـق الفطـري انطلاقا مما تحويه المعاجم اللغوية العربية والقديمة منهـا عـلى وجـه الخصـوص، ثـم مـن خلال المفاهيم التي ابتكرتها الفلسفة ونظريات المعرفة مبديا في ذلك وجهة نظر خاصة به فريدة وغير مسبوقة. والكتاب يتجه إلى مسألة جـد حساسـة ورأي شـاع بـين أهـل الفكـر والفلسفة فضلا عن غيرهم وهـو أن « الخطـاب الـديني خطـاب لا عقـلاني بيـنما خطـاب العقل هو ما يفرض نفسه على كل إنسان بما هو إنسان، وبذلك يكون التقابل بين الخطاب الديني الذي يدعو إلى التسليم.. بينما الخطاب العقلاني يدعو إلى البرهان »[1].

د- **الدراسات المقارنة في المنطق:**

شارك الأستاذ في انجاز دراسات مقارنة في المنطق تطرق فيها لأثار وأفكار منطقية لدى مناطق العرب والمسلمين ونظـرائهم الأوروبيـين، وأهـم عمـل أنجـزه مـن هـذا النـوع هـو أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه التي بحث فيها عن "مسالك العلة وقواعد الاسـتقراء عنـد الأصوليين وجون استورت ميل"، ذلك سنة 1994، كما كتب مقـالا حـول إبـداعات أبي يكـر البغدادي يقارنه بما فعله ليبنيتز فيما بعد من عمل مشابه كما سنشاهد لاحقا.

هـ- البحث في التراث المنطقي الإسلامي:

إن التراث المنطقي في الحضارة العربيـة والإسـلامية كبـير جـدا، وأنـه لحـد الآن مازال لم يلقى القدر الكافي من الدراسة والبحث من اجل استخراج ما يزخر به مـن

---

(1) عـلي بودربالـة، دراسـة في كتـاب المنطـق الفطـري في القـرآن، مجلـة التربيـة والابسـتمولوجيا، العدد01، 2011.

إبداعات أضافها العلماء والفلاسفة المسلمين إلى هذا العلم النبيل حتى يتم إثبات أن المسلمين لم يكونوا مجرد ناقلين لعلوم غيرهم، بل زاولوا النشاط العلمي والفلسفي وزادوا فيه على ما أخذوه عن غيرهم. وحتى يفتح الدكتور محمود يعقوبي المجال لدراسة هذا الجانب المهم من جوانب الدراسات المنطقية اشتغل على جانبين الأول يتمثل في دراسات أعمال شخصيات علمية منطقية بارزة، والجانب الثاني هو تسليط الضوء على قضايا منطقية بعينها وإظهار ما جاء به المسلمين فيها.

ومن أجل ذلك اختار للجانب الأول ابن تيمية كونه من أكبر نقاد المنطق في الحضارة الإسلامية، وكتب حوله دراسته الموسومة ب "ابن تيمية والمنطق الأرسطي: الأصول التجريبية لنقد المنطق المشائي"، حتى يفتح بها أفقا جديدا للدرس المنطقي وتكون نموذج يحتذى من طرف الباحثين اللاحقين الذين سيواصلون مسيرة الاشتغال على التراث المنطقي الإسلامي في سبيل تسليط الأضواء على الجوانب الإبداعية لتراثنا المنطقي، وتقديمها للمختصين محليا وعالميا.

وفي الجانب الثاني وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد الدكتور اليعقوبي حاول تصحيح الرؤية الخاطئة والسلبية التي أشاعتها الأعمال التاريخية للمنطق التي قام بها الأوروبيين والتي تجعل دور المسلمين في تاريخ المنطق مجرد نقلة ومقلدين، ويظهر ذلك بشكل جلي في مقاله الموسوم ب "**مساهمة المنطقيين العرب القدامى في توسيع صور الاستنتاج: نظرية الأقيسة**"؛ والذي يعرض فيه للقياس الاقتراني معتبرا أن « كتب المنطق العربية والتي وضعها ابن سينا ومن تلاه حتى الأمام السنوسي في القرن التاسع الهجري- الخامس عشر الميلادي قد توسعت فيه »[1]، في حين لم يكن « في الكتب الرائجة والمتداولة في الثقافة الأوروبية وفي مناطق نفوذها لم تكن تعرف سوى نوعين

(1) محمود يعقوبي، مساهمة المنطقيين العرب القدامى في توسيع صور الاستنتاج: نظرية الأقيسة، مجلة التربية والابستومولوجيا، العدد02، 2011، ص06.

من القياس هما الاقتراني الحملي، والقياس الاستثنائي »[1]، ليخلص من خلال تتبعه لما كتب حول هذا الموضوع أن العرب والمسلمين هم أول من عرف وتكلم عن القياس الاقتراني الشرطي في حين لم يعرفه لا « اليونان الأرسطيون والرواقيون معا»[2]، وفي مقال له آخر عن « التمثيل الخطي للقضايا والأقيسة المنطقية بين أبي البركات البغدادي وليبنيتز»، ينبه على خطأ وقع فيه الفيلسوف والمنطقي الفرنسي لوي كوتيرا (**Louis Coutura**) حينما اعتبر أن ليبنيتز أول من قام بالتمثيل الخطي للقضايا، ويكشف أن أبي البركات البغدادي المتوفي (547ه-1152م) قد سبق (ليبنيتس) إلى هذا التمثيل الخطي في كتابه المعتبر في قسم المنطق منه »[3]. هذا بالإضافة إلى أن توسع البحوث والدراسات في التراث العربي والإسلامي وتغطيه كما يلزم من شأنها أن تفتح الأفاق لإبداعات جديدة في المنطق ودراسات أخرى، فكما يقال أن الكثير من الأفكار الجديدة في ميدان الفلسفة والعلم كانت أوحت بها أفكار قديمة.

2- مسار الترجمة كوسيلة لتوطين الدراسات المنطقية في الجزائر:

إن الترجمة هي المجال الذي اخذ النصيب الأوفر من اهتمام الدكتور يعقوبي في مجال التأليف، فقد كانت أكثر أعماله التي أصدرها عبارة عن ترجمات، وهذا الأمر نجده مبرر إلى حد بعيد عندما نستذكر جملة من العوامل تأتي في مقدمتها ظروف البلد السياسية والاقتصادية والأهداف التي كانت ترمي إليها السياسات التعليمية آنذاك، وهنا لا يفوتنا انه والى غاية السنوات التي التحق فيها الدكتور محمود يعقوبي بالجامعة كأستاذ كانت السياسات التعليمية تسعى إلى وضع الأسس التي يقوم عليهم

(1) المرجع نفسه، ص06.

(2) المرجع نفسه، ص07.

(3) محمود يعقوبي، التمثيل الخطي للقضايا والأقيسة بين أبي البركات البغدادي وليبنيتس، مجلة التربية والابستمولوجيا، العدد05، 2013، ص ص7-8.

التعليم العالي لاحقا وتهيئة الأرضية المناسبة؛ فإذا ما أتينا عـلى حالـة الدراسـات المنطقيـة باللغة العربية في الجامعة الجزائرية آنذاك نجدها تكاد تكون منعدمـة، الأمـر الـذي دفـع الدكتور محمود يعقوبي نحو إطلاق مسار الترجمة في المنطق وفلسفة العلوم.

إن ترجمة كتب مدرسية أنجزتها عقول متميزة لشخصيات علمية مرموقة في حد ذاتـه يعتبر أولوية، عندما يكون كمرحلة أولى ضمن ما يعرف بتوطين المعارف والعلوم، إذ تـوفر الترجمة الكثير من الجهد والوقت الذي يتطلبه إنجاز بحث من الصفر، فحينما نأخذ بعـين الاعتبار غياب الإمكانيات اللازمة والبيئة المناسبة لا نجاز مثل تلك الأعـمال التـي تحتاجهـا الجامعة الجزائرية الفتية آنذاك.

ولقد وجد أستاذنا محمود يعقوبي في أثناء ترجمته للمؤلفات المنطقية المعاصرة، وجـد نفسه أمام مهمة إضافية لا مفر منها هي ابتكار المفهوم المنطقي العربي الذي يقابل نظيره في اللغات الأجنبية، حتى تتم له غايته، وقد واجهته في سبيل ذلك العديد من المشاكل كان يذكرها أحيانا في مقدمات ترجماتـه[1]، ولكنـه تغلـب عليهـا بالاسـتعانة بأهـل الاختصـاص أحيانا وبالاجتهاد أحيانا أخرى، كما أسدى خدمة للغة العربية ولو بشكل غير مباشر.

أ- نوعية الكتب التي ترجمها الدكتور يعقوبي:

إن أغلب الترجمات التي أنجزها الدكتور محمود يعقوبي كانت من حيـث الغايـة من تأليفها عبارة عن كتب مدرسية تقدم المنطق لطلبـة الجامعـة الفرنسـية، بحيـث تعـرض المـادة للطالـب بشـكل سـهل ومـنظم، ولم تكـن أعـمال متخصصـة في قضـايا وإشكاليات جزئية معينة، ومن أجل نفس الغايات وقع اختيار أسـتاذنا عليهـا، مركـزا على ما يتناسب ومستوى الطلبـة المقبلـين عـلى التخصـص في دراسـة المنطـق؛ ونظـرا

(1) روبير بلانشيي، الاستدلال، ترجمة محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، مصر، 2003.

لأن الأستاذ محمود يعقوبي كأبناء جيله من الجزائـريين الحاصـلين عـلى تعلـيم عـالي، فقـد كانت اللغة الثانية عنده هي اللغة الفرنسية، ومن هنا فقد كانت كل ترجماته منصبة على مصنفات كتبت بالفرنسية بدأها مع الكتيب الصغير الحجم الجم الفائدة الـذي عنونـه ب "المنطق الصوري" (**Traité de Logique Formelle**) وهو لجول تريكو (**Jules Tricot**) وذلك عام 1992، بعد ذلك ترجم مجموعـة كتـب مـن أعـمال الفيلسـوف الكبـير وخـريج المدرسة العليا للأساتذة بفرنسا روبير بـلانشي (**Robert Blanché**) (**1889-1975**) والـذي عمل هو الآخر « أستاذا في التعليم الثانوي، ثم أستاذا بجامعة تلوز بجنـوب فرنسـا»[1]، إذ تـرك خلفـه العديـد مــن الكتــب المدرسـية والأبحـاث الأكاديميـة الجيـدة في المنطقيـة والإبستمولوجية، ترجم ثمانية كتب منها أستاذنا اليعقوبي هي على التوالي: كتاب: "المـدخل إلى المنطق المعاصر" عام 1995م، ثم كتاب "الاستدلال" (**Le Raisennement**)، ثـم كتـاب "المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل" عام 2003م، ثم كتاب: "الاستقراء العلمي والقواعد الطبيعيـة" وكتــاب: "الاســتقراء العلمــي والقواعــد الطبيعيــة" عــام 2003م، ثــم كتــاب الابستمولوجيا: نظرية العلم، عام 2004م. ثم كتاب "المصادريات" (**L'Axiomatiqu**)، عام 2005م، ثم كتاب "العقل والخطاب: دفاع عن المنطق الفكري" عام 2005م.

وهناك ثلاث كتب منطقية أخرى ترجمت مـن طـرف الـدكتور محمـود يعقـوبي هــي لمؤلفين آخرين غير بلانشي، ككتاب "أساس الاسـتقراء ودراسـات منطقيـة" لجـول لاشـوليي (**Jules Lachelier**)، عام 2003م. وكتاب "مـدخل إلى فلسـفة المنطـق" عـام 2005م، ل د. فرنان، وأخيرا كتاب "مبادئ المنطق المعاصر" وكتاب "المنطق والمنطق الشارح" ل**ماري لويز رور** عام 2009.

(1) المرجع نفسه.

ب- معايير اختيار الكتب للترجمة عند الأستاذ يعقوبي:

كما ترجم كتابا لجول تريكو (**Jules Tricot) (1893-1963**)[1] والذي عرف بترجماته الجيدة لأعمال أرسطو وتعليقه عليها كما أنه كان مقدم ومحرر للعديد من الأعمال العلمية، اختار الأستاذ يعقوبي من بين أعماله العديدة كتاب (**Traité de Logique Formelle**) والذي ترجمه تحت عنوان "المنطق الصوري" وان كانت الترجمة الأكثر دقة لعنوان الكتاب هي "**خلاصة المنطق الصوري**"، ويدل على ذلك حجمه الصغير نسبيا. نجده يذكر في مقدمة الترجمة أن حاجة الطلاب إلى مثل هذا الكتاب هي التي كانت الدافع وراء ترجمته له.

في مقدمات ترجماته كثيرا ما يذكر الأستاذ محمود اليعقوبي الدوافع التي جعلته يختار تلك العناوين بعينها حتى يترجمها، وعند النظر نجدها تنحصر في عدد محدود من المعايير، فمنها ما يتعلق بنوعية المادة التي يحتاجها طلبة الفلسفة والمنطق، ومنها ما يتعلق بالمضامين التي احتوتها تلك الكتب فاستحقت أن تترجم لذلك، ومنها ما يتعلق بالأسلوب الذي عرضت به مادة الكتاب، لذلك نجده في ترجمته لكتاب "المنطق الصوري" لجول تريكو، يقولفي مقدمته: « فلقد حداني إلى ترجمة هذا الكتاب شعوري بحاجة طلبة الفلسفة إلى مثله، فهو عرض شامل لمسائل المنطق التقليدي من وجهة نظر أرسطية »[2]، وفي مقدمه كتابه "مبادئ المنطق المعاصر" الذي وضعته ماري لويز رور، يذكر أهم الميزات التي توفرت في ذلك الكتاب حتى أهلته لان يترجم ليقدم للطالب الجزائري بشكل خاص والدارسين للمنطق من العرب على وجه العموم فيقول: « انه كتاب أوجزت فيه المؤلفة أهم الأطوار التي مر بها المنطق الصوري منذ أن دون رسائله الأولى أرسطو باللغة الطبيعية »، ثم يذكر

---

(1) https://peoplepill.com/people/jules-tricot.

(2) جو تريكو، المنطق الصوري، ترجمة محمود يعقوبي، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص05.

سمات أخرى لهذا الكتاب فيقول: « ولعل ابرز ما يمتاز به هذا الكتاب هو التدرج البيداغوجي (التعليم)، وضوح اللغة على الرغم من تشعوبها وجدتها، والحرص على عرض المسائل المنطقية في مختلف أطواره بمصطلحات تجعلها في متناول طالب المنطق الذي يدرسه وهو في سياق استعماله لفهم مشاكل الفلسفة ومناقشتها »؛ كما يذكر صفات أخرى تميز بها هذا الكتاب تتعلق بالمحتوى فيقول: « إن المنطق الحديث المتنامي ليس سوى نتاج تمخض المنطق الصوري القديم الذي ولد في مهد اللغة الطبيعية الضيق بضيقها، والذي كان خطوة أولى ما كان للعقل البشري ان يتخطاها مثلما لا يمكن للكائن الحي أن يكون كهلا دون وقبل أن يكون طفلا »[1].

وفي بعض كتبه الأخرى المترجمة لا يتطرق الأستاذ يعقوبي إلا إلى الموضوع مثلما نجده في كتاب مدخل إلى فلسفة المنطق لمؤلفه دوني فرنان، وذلك نظرا لأهمية الموضوع في حد ذاته أولا وفي جدته في اللغة العربية ثانيا، ومعلوم أن فلسفة المنطق لها أهمية كبيرة لكي تنشط الدراسات المنطقية وتواصلا لسير نحو الأمام، فهي المسئولة عن تطور المنطق، إذ تجعل من المنطق بمختلف مكوناته (مفاهيم، ونظريات...) محل نقاش وتعرضه للنقد العقلي، كما تعالج مختلف مشاكله الابستمولوجية، والمنطقي يحتاج إلى فلسفة المنطق « حينما يريد أن يعرف... أصول المنطق ومشاكله النظرية »[2].

ج- الترجمة في الاتجاه المعاكس:

لم يكتفي الدكتور محمود يعقوبي بالترجمة من الفرنسية إلى العربية بل ترجم في نهاية مساره الأكاديمي من العربية إلى الفرنسية مبتدأ بالمقال الذي عنونه ب "مساهمة المنطقيين العرب القدامى في توسيع صور الاستنتاج: نظرية الأقيسة" إذ ترجمه الى

(1) ماري لويز رور، مبادئ المنطق المعاصر، ترجمة محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، مصر، 2012، ص**05**.

(2) دوني فرنان، مدخل إلى فلسفة المنطق، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006، ص7.

الفرنسـية بعنـوان: (**La Contribution Des Anciens Logiciens Arabes à L'extension Des Formes De La Déduction la Théorie Du Syllogisme Connectif Conditionnel**)[1]، وهو يهدف مـن وراء إطـلاق هـذا المسـار الجديـد مـن الترجمة المضادة إلى نقل الأعمال التي يتم إنجازهـا باللغـة العربيـة وتحمـل جـدة علميـة بالنسبة للقارئ الأجنبي، مما يسمح لها بتصحيح التصورات الخاطئة الشـائعة لـديهم عـن التراث المنطقي العربي الإسلامي. وهذا مسار لا ينبغي أن يفوتنـا الـوعي بأهميتـه وضرورة المحافظة عليه واستمراره.

3- الشمولية في مؤلفات الأستاذ يعقوبي المنطقية:

الخلاصة التي نصل إليها ونحن نتأمل التخصصات المنطقية التي قد كتب فيها الأسـتاذ يعقوبي محمود وترجم، هي أنه حاول أن يكون شمولي قـدر الإمكـان في فـروع الدراسـات المنطقية التي اشتغل عليهـا، والسـبب يرجـع في ذلـك إدراكـه لضرورة التكامـل بـين هـذه الدراسات حتى تعرف التطور والتكامل، ويظهر ذلك بشكل جلي في تنوع كتبـه وترجماتـه التي حاولت أن تغطي أغلب التخصصات الفرعية للمنطق، فقد بحث وألف وترجم في كل من:

* المنطق الصوري.
* المنطق المعاصر.
* فلسفة المنطق
* المنطق الشارح (ما حول المنطق).
* تاريخ المنطق.
* المنطق وفلسفة العلوم.
* المنطق والحجاج.

---

(1) **Mahmoud Yagoubi, La Contribution Des Anciens Logiciens Arabes à L'extension Des Formes De La Déduction: la Théorie Du Syllogisme Connectif Conditionnel, El Bahith, N° 01, Algerie 2012, pp342-347.**

رابعا: مسار الإشراف وتأطير الطلبة والباحثين المختصين في المنطق:

خلال مشواره المهني في الجامعة وطيلة سنوات عديدة قضاها الدكتور وبالموازاة مع التدريس والتأليف، كان يزاول أيضا عملية الإشراف على طلبة الفلسفة في الأطوار الثلاث (ليسانس، ماجستير، دكتوراه) وكان يأخذ تحت رعايته أولئك الذي لهم ميول واستعداد للتخصص في المنطق وفلسفة العلوم، وهناك الكثير منهم اليوم أصبح في عداد الباحثين المتميزين نراهم يواصلون السير على دربه حاملين لنفس رسالته وساعين لتحقيق أهداف تشاركوها معه، فالتأطير في حد ذاته عمل غايته استمرارية المشروع وان ذهب الأفراد أو تغيروا، وهذا من أعظم ما يمكن لأستاذ جامعي صاحب رسالة أن يقدمه لبلده وأمته.

1- ما لم يقم به الأستاذ محمود يعقوبي:

حينما نتأمل في إنجازات أستاذنا المنطقية يتبادر إلى أذهاننا مباشرة أنه كان يصبوا إلى إيجاد دراسات منطقية أصيلة في الجامعة الجزائرية، وإذا كانت الخطوات الأولى في هذا الاتجاه هي إيجاد مناهج تعلم المنطق فإن الغاية تبقى الوصول إلى البحوث الإبداعية، وهي غاية لا تتم إلا من خلال معالجة النصوص الأصيلة للمناطقة الكبار وخاصة في نهاية العصر الحديث والفترة المعاصرة من أمثال فريجة وراسل ووايتهد وغيرهم كثير من المعاصرين، وللتذكير تلك النصوص لا تزال لم تترجم إلى اللغة العربية بعد، وهي المهمة الملقاة على عاتق الباحثين الجزائريين المشتغلين على المنطق، ينبغي عليهم إتمامها، كما لازالت المكتبة الجامعية الجزائرية تعاني من نقص في الدراسات المعاصرة في المنطق كعلاقة المنطق بعلوم المعلوماتية والذكاء الاصطناعي، وعاقته بالعلوم الأخرى على اختلافها كالفيزياء والرياضيات، وعلاقته بفلسفة العلوم والابستومولوجيا.

2- مهمة ورثة الدكتور محمود يعقوبي:

إن المهام الملقاة على عاتق المشتغلين على الدراسات المنطقية في الجزائر كثيرة ومتنوعة، وأكثرها أهمية هي تحيين الأبحاث والدراسات الأكاديمية في مستوى نظيرتها المتقدمة في العالم، ويتم ذلك بإتباع المسارات الكبرى للأستاذ، من تدريس وتأليف وترجمة وتأطير، وانجاز أبحاث أصيلة ومتميزة، تتضمن ربط علم المنطق والأبحاث المنطقية بمختلف فروع المعرفة الأخرى، من أجل تقدم فلسفي وعلمي وتكنولوجي في بلدنا الحبيب.

خاتمة

إن أعمال الدكتور محمود يعقوبي سواء الكتابات منها أو الترجمات أو المقالات دون أن ننسى التدريس والتأطير والإشراف يجب أن ينظر إليها على أنها مسارات للدراسات المنطقية بعضها كان هو السباق فيها وبعضها الآخر كان مساهم فيها، ينبغي أن تستمر فيها الأشغال من بعده لمن يحملون الشعلة الآن، كما يقع على عاتقهم تطويرها وتوسيعها بحسب ما تفرضه التحديات وتستدعيه التطورات الحاصلة في هذا المجال عالميا، وبالخصوص الانتقال إلى مرحلة التعامل مع الأعمال المنطقية الأصيلة بلغاتها التي كتبت بها، ربط الدراسات المنطقية في الجزائر بغيرها من التخصصات العلمية والفلسفية وبعلوم الكمبيوتر التي صار لها دور كبير في إحراز تقدم علمي وتكنولوجي. كما أنبه على أن التوقف عند أعمال الرواد الأوائل من المتخصصين في المنطق من أمثال أستاذنا واجترارها يعتبر بمثابة تخلي وانحراف عن النهج والرسالة التي اضطلعوا بها، لذلك يجب ترك مثل هذه الأساليب في التعامل مع منجزاتهم.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. جو تريكو، **المنطق الصوري**، ترجمة محمود يعقوبي، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.
2. دوني فرنان، **مدخل إلى فلسفة المنطق**، ترجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.
3. روبير بلانشيي، **الاستدلال**، ترجمة محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، مصر، 2003.
4. ماري لويز رور، **مبادئ المنطق المعاصر**، ترجمة محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، مصر، 2012، ص5.
5. محمود يعقوبي، **أصول الخطاب الفلسفي**، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009.

- **المجلات:**

6. علي بودربالة، **دراسة في كتاب المنطق الفطري في القرآن**، مجلة التربية والابستمولوجيا، العدد01، 2011.
7. لعموري عليش، **الأستاذ الدكتور محمودي عقوبي عميد الفلسفة والمنطق في الجزائر**، مجلة التربية والابستيمولوجيا، 2018، ص205، نقلا عن: مغربي زين العابدين، **محمود اليعقوبي مؤلفا ومترجما في المنطق**، مجلة متون، المجلد02، العدد01، 2016.
8. محمود يعقوبي، **التمثيل الخطي للقضايا والأقيسة بين أبي البركات البغدادي وليبنيتس**، مجلة التربية والابستمولوجيا، العدد05، 2013.
9. محمود يعقوبي، **مساهمة المنطقيين العرب القدامى في توسيع صور الاستنتاج: نظرية الأقيسة**، مجلة التربية والابستومولوجيا، العدد02، 2011.

10. Mahmoud Yagoubi، La Contribution Des Anciens Logiciens Arabes à L'extension Des Formes De La Déduction : la Théorie Du Syllogisme Connectif Conditionnel، El Bahith، N° 01، Algerie 2012.

- المواقع الالكترونية:

11. https://peoplepill.com/people/jules-tricot.

النهضة الثقافية في فكر عبد اللـه شريط

ط د. بوعبد اللـه حميدة- جامعة الجزائر2

المقدّمة:

إذا كانت الفلسفة ذلك الفكر الإنساني الحـر المتميـز بـروح النقـد والتجـاوز للانغـلاق المفهومي، فهو بذلك مطلب كافة الشعوب، لا يقتصر على شعب ما وأرضية معينـة، ومـن جهة أخرى قد لا تكون الفلسفة دومـا متجليـة في كثـير مـن الأحيـان تـأتي مضـمرة ضـمن أنساق ورؤى، تحتاج إلى حفر إركيولوجي يستبطن بناءها ويفكك علاقاته، فعلى حد تعبـير وليام جـيمس: «أثمّـة فلسـفة فيـك أيهـا الرّاعـي»، يحثنـي القـول أثمـة فلسـفة فيـك أيهـا الجزائري؟ بالوقوف على الإنتاج الفلسفي في الفكـر الجزائـري المعـاصر وبخصـوص المفكـر المناضـل عبـد اللــه شريـط (1921-2010) الـذي عمـل عـلى تحريـك مصـوغات الفعـل الفلسفي مشخصا الواقع الثقافي الجزائري ومفككا تأزّماته.

فلطالما افتخر الجزائري بالانتصار الثوري إنه اليوم يخوض معركة أشد منها قسوة، إنها معركة حضارية قبل أن تكون وطنية يناضل فيها عن هويته وثقافته وإنيّته، التي باتت إثر الغزو الثقافي تجتاث على فتاته، مقلدة علومه ومناهجه بلا فحص ولا تمحيص، حتـى آلـت إلى شخصية متقلبـة بـين ذات عربيـة تتصـنع بالتغريـب، ذات أبـتر مفصـولة عـن أصـولها متلبسة بالعصرنة والتحديث، تفتخر بلغة غيرها وتحتقر لغـة اليـوم إنهـا ملامـح تـنم عـن مستقبل مجهول للذّات العربية أمام هذه الموجة الغربيـة، ذلـك يـدفعنا للتسـاؤل، كيـف فسر عبد اللـه شريط مكامن التأزم الثقـافي وعواملـه؟ ومـا الآليـات الكفيلـة بالنفـاذ مـن هيمنة الثّقافة الاستعمارية؟ وإلى أي مدى ينطوي مشروع عبد اللـه شريط على خصـائص فلسفيّة؟ وهل بالإمكان وصف مشروعه بفلسفة متأصّلة من صميم المجتمع الجزائري؟

للإجابة عن الإشكال المطروح قسّمنا العمل إلى ثلاثة عناصر:

أولا: مرتكزات التّأزّم الثّقافي.

ثانيا: آليات التّحديث الثّقافي.

ثالثا: السّمات الفلسفية لمشروع عبد اللـه شريط.

أولا: مرتكزات التّأزم الثّقافي:

عرف الوضع الثقافي الجزائـري بعـد الاسـتقلال فـترة شـاذة تضـخمت فيهـا المشـكلات الثقافية والتربوية والتعليمية والسياسية وتعقدت مقارنة بالوضع الثوري، حمل عبد اللـه شريط مهمة تشخيص هذه الوضعية الحرجة واستقراء عوامـل هـذا التـأزم وثغراتـه التـي سنبينها فيما يأتي:

1- إشكالية اللغة بين دعوى التعريب والفرنسة:

الانفصام بين الرغبة في تبني اللغة العربية من جهة، وإجبارية تعلم الفرنسية من جهة أخرى، هذه الوضعية الممزقة التي نشأ عليها الجزائري، بثت فيه الإيمان بفكرة عجز اللغـة العربية عن مسايرة خطى التطور، باعتبارهـا لغـة جافـة في طبيعتهـا، ولا تحمـل إمكانيـة تطويرها، فراح الجزائريون يتلقونها كما هي مأخوذة من الغرب جـاهزة دون أدنى مبـادرة لتغييرها، بل « حتى حروف اللغة لغتنا يصنعها الخارج ويبعث بها إلينا جاهزة نسـتعملها قانعين بهذا القدر من التطور»[1]، حيث يدل ذلك على سـيطرة التقليـد الأعمـى والسـبات العقلي الذي يعيشه المفكر الجزائري.

إنّ ما يوهم أنّه موجه للغة العربية، في الحقيقة اتهام موجه لأصحابها وعجزهم عن تطويرها، هذا العجز الـذي تتخـبط فيـه اللغـة العربيـة نـاجم مـن الحشـو المـمارس في التعليم، حيث يركز على الجانب الكمي مـن القواعـد والتحفـيظ، بـدل تطبيـق القواعـد

(1) عبد اللـه شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، ط2، الشركة الوطنيـة للـنشر والتوزيـع، الجزائـر، 1981، ص11.

وتفعيلها، فيبقى التحجر والجمود سمة فكرنا ولغتنا، فلن تكن هناك أدنى محاولة لم تحاول حتى: «تطوير شكل الحروف المطبعية لما كانت عليه منذ عشرات الأجيال، آلاف السنين، فضلا عن تطوير قواعد هذه اللغة عما كانت عليه أو إدخال فلسفة اشتقاقية جديدة إلى هيكلها حتى يصبح أكثر ثراء وطواعية»[1]، إنها معركة شنيعة حتما ضد أنفسنا قبل أن تكون دفاعا عن عربيتنا.

إن هذا يعني أن الفئة المتكثرة من طلاب العلم كما يرى شريط هي الفئة التي ينال أصحابها العلوم من الآخر لكن لا يحسنون التصرف بها، وأنها الفئة القائمة على الاتكال والاستهلاك المميت، لكن حقا ما نحن في أمس الحاجة إليه هي الفئة التي تنال العلم تبدع فيه وتتصرف به بما ينفع بلادهم.

فالإشكال الحقيقي إذن لا يكمن في طبيعة اللغة بل في أنفسنا، «نحن الذين قعدنا بهذه اللغة العجيبة عن التطور والرقي وهي مستعدة للتطور ونحن من لنا استعداد البقاء على ما هو عليه»[2]، فاللّغة العربية ذات تركيب مختصر وبنية قوية، وأصلح من حيث الترجمة والأغراض العملية ولها مكانة بين اللغات لا يمكن تجاهلها.

اللغة العربية أداة حضارية، لذلك يسعى رواد التعريب لاستعادت مكانتها لتوحيد الفئات الاجتماعية من المثقف والشعب، والتفاعل بينهما، لكن الواقع بالفعل هو الصراع بين المفرنسين المحتقرين للغة العربية والمعربين المتعصبين للعربية والمتزمتين بها، والشعب يقف مشلولا بين الفئتين حيث تستفحل الفرنسية شيئا فشيئا، وتتراجع الأخرى فهل حقا العربية ستنزل لمستوى الشعب ولا ترتقي للمستوى العالمي؟

---

(1) المصدر نفسه، ص12.

(2) عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر نفسه، ص36.

لا ينظر عبد اللـه شريط للمسألة الحاسمة بالحياد للعربيّة ولا للفرنسـية، وإنّما عـلى قدر ما يؤكّد على مشروعية اللغة العربية، لا ينفي مطلقا اللغة الفرنسـية فحيـث يـرى أن اللغة العربية إنما هي تحمل كل الإمكانات التي تجعلهـا متطـورة وعلميـة وشـعبية في آن واحد، مثل أية لغة حية مـن لغـات العـالم المتمـدن اليـوم[1]؛ لكنهـا تحتـاج لثـورة فكريـة وتضحية من أبنائها لترقيتها.

يشيد كذلك بأهمية الفرنسية، ويدعو إلى تعلم أبنائها إياهـا باعتبارهـا لغـة عالميـة لا يربطها بالدوغمائية الذاتية، فالمثقفين قد أهملوا العناية باللغات والـلـهجات مـن منطـق العصبية للعربية وهذا يعاب عليهم أمـا المثقفـين بالفرنسـية كـذلك فـإن «مجهـوداتهم في أحسن الحالات ينحصر في النقل الجزئي للمعارف »[2] إن هذا لا فائدة منـه بقـدر مـا هـو فاقد للروح العلمية.

إن النجاح الذي يتبجج به مثقفي الفرنسـية واحتقـارهم للعربيـة يعـبر عـن عجـزهم وكسلهم أكثر، بل تبعيتهم، فأين الاستقلال المطلوب، وأين العاطفة الوطنية لهؤلاء.

إن المثقّفين باللّغة الفرنسيّة يكتبون باللغة الفرنسية بينما المضمون يهتم بقضيّة اللّغة العربيّة، إن هذا التناقض شكلا ومضمونا يدل على أن « عـربيتهم متخلفـة لا تصـلح حتـى لنستعملها لكي نعرفكم بنقائصها »[3]، رغم الهجوم الشنيع ضد العربيـة مـن قبـل الطبقـة الداعية للفرنسة، إلا أن عبد اللـه شريط لا يعمم تهكمه على الجميع، بـل يـرى أن هنـاك من المثقفين بالفرنسية متشبعين بالروح الوطنية، أما استعمالهم للغة المستعمر هو كونهم ضحايا الاستعمار الذي وقف حاجزا بينهم وبين لغة شعبهم الثقافية، فلو تمكنوا في صغرهم من الدراسة بلغتهم الوطنية لما كانوا اليوم في هذه الوضعية الهجينة[4].

---

(1) عبد اللــه شريـط، معركـة المفـاهيم، ط2، الشركـة الوطنيـة للـنشر والتوزيـع، الجزائـر، 1984، ص138.

(2) عبد اللـه شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر نفسه، ص173.

(3) المصدر نفسه، ص158.

(4) المصدر نفسه، ص169.

إن الدّور المنوط بالمجاهـد الحـق مـن أجـل بـلاده أن يشـن الثـورة عـلى هـذه اللغـة ومثقفيها، ويتكأ في معالجة واقعه وشؤونه على تفعيل لغته الأصل، إنها هـي الأقـرب إلينـا من غيرها هكـذا يقـول الـدكتور نجيـب محمـود (1905-1993) في كتابـه **"تجديـد الفكـر العربي"** أن الثورة الفكريـة مسـتحيلة بغـير معـاودة النظـر في اللغـة المسـتخدمة للعلاقـة الوثيقة بين الفكر واللغة ذلك لأنه يرى أن اللغة العربية منفصـلة مـن الواقـع العمـلي ولا تتعايش وفقها في الحياة اليومية[1]، وكذلك ما يراه **جـاك بـيرك (Jaque Berque) (1910-1995)** في كتابه العرب على أن « اللغة العربية كما نراهـا في الـتراث الأدبي، وكـما نراهـا في الاستخدام عند الكثيرين توشك أن لا تنتمي إلى دنيا النّاس فلا تكاد ترى العلاقة بينها وبين مجرى الحياة العملية »[2]، إن هذا النقد الموجه ضد العربية لانفصالها عن الحياة اليوميـة بحيث اللغة الممارسة شيء والفصحى شيء، يرد عليهم شريط بأنه مهما كانت اللغـة تعـاني عجزا عن استيعاب المصـطلحات العلميـة والعمليـة في الواقـع، فسـترتقي برقـي مجتمعهـا وهي الوسيلة للتقدم الحضاري.

فلا يجب النظر للمسألة على أنهـا صراع بـين مثقـف بالعربيـة وآخـر بالفرنسـية إنهـا مسألة نضج سياسي، لم يتشبع منه البعض مهما تكلّموا باسم الشعب وهم مـن ورثـوا لهـا هذا الركود.

من هنا نصل إلى مفهوم واسع للتعريب فليس التعريب هو أن تحل الحروف العربيـة في بلادنا محل الحروف اللاتينية على الواجهات والدكاكين بل التعريب هو استرجاع الثقافة الوطنية للتعليم، الإعلام، الفنون، الآداب، والعلوم، وتطويرها في نفس الوقت[3].

---

(1) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط3، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص205.
(2) خالد منتصر، لماذا انتصر العلم المزيف، دار دالتا للنشر، القاهرة، 2015، ص69.
(3) عبد اللـه شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر نفسه، ص178.

إنّ اللغة العربيّة هي الأحق من الفرنسية لأنها لغتنا الوطنية إنها مسألة مبدأ، ولأنها هي التي تجمعنا بالأقطار الأخرى التي ينتمي إليها، كما أنّها هي التي تجمعنا بشعبنا، لأنّ الفرنسية ستعمل على تذويبنا ثقافيا وسياسيا واقتصاديا في المجتمع الفرنسي، فالعربية ستعمل على اندماج فئات المجتمع[1].

2- المجتمع المتفسّخ ومعركة المفاهيم:

لقد أصبح المجتمع يعيش شذوذا بين المجتمعات لكنه يتعقد في ذلك أمرا طبيعيا، كمثل أن تنفسخ الألوان في نظرنا ويصيبنا ما يسمى في علم النفس بعمى الألوان، فلا تفرق بين الأبيض والأسود، ولا الفوضى والنشاط ولا الحق من الواجب فتتدخل النزعات الذاتية في تحديد كل ما حولنا.

إن هذا يدل على أننا نواجه خلطا بين هذه المفاهيم مفصولة عن واقعنا الموضوعي، فاقدة لمعانيها وقيمها الحقيقية، من بين هذه المفاهيم العلائقية الموجودة بين مفهوم التربية والحرية والمسؤولية.

فالإنسان لا يشعر بالحرية ما لم يكن حرا وهذا ما نجده مبثوثا في التربية الغربية الحديثة، حيث يترك الطفل مجالا من الحرية في أفعاله حتى يقع في الخطأ فيفهم من ذلك أنه مسؤول عما حصل له من ضرر، بالتالي يتكون لديه الشعور بالمسؤوليّة، فالحرية تعني الإنتاج قبل الاستهلاك[2]. كما يتعوّد الأبناء على العمل الجماعي، فكل عضو يتولى وضيفة والثمرة تكون مجهود الجميع.

في حين نجد التربية في مجتمعنا تهتم بالكم على حساب الكيف، فيعمل الآباء على تعمير منازلهم بالأبناء، ويعوّدونهم بعدها على الطاعة والامتثال، فينتج أبناء أيضا

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، المصدر نفسه، ص110.

ممثلين[1]، لا يعتمدون على أنفسهم لا نظام ولا عمل، فالتربية الحقة تبدأ من المنزل إلى المطبخ، والشارع والمدرسة لأنها مسؤولية الجميع، وليست الاتكال على الغير في جميع الأشياء إن كل شيء تستهلكه من الآخر.

إن هذه الوضعية ورثناها عن عاداتنا الاجتماعية، فلا نهتم بتربية أبنائنا خلقيا وفكريا، عمليا، يغيب لدينا تنظيم الحياة والتوجيه، فالأساس الحضاري في التربية والتعليم.

إن الخلل الذي خلقنا كجياع ثقافة هو غياب منهج النقد الذاتي، فنحن نخاف من تعرية حقيقتنا وتصحيح مفاهيمنا بل نخدع أنفسنا بأننا الأصلح والأعدل، لكن الألم هو الذي يخلق العظماء فحقيقتنا نقطة قوتنا وليست ضعفنا.

إنّ ما يعتبره شريط إحدى العوامل الرئيسية في هشاشنا الحضاري هو إهمال دور الكتابة والقراءة، وهذا شديد الارتباط بالمنظومة التربوية التي كرّست في طلبتنا حب الجاهز، الحشو المستمر للقواعد واعتماد أساليب الحفظ والتكرار، بدل الحوار والمناقشة فما من مجتمع « يهمل قضية الكتاب هو أقصى دليل وأوجعه على أمّية هذا البلد »[2]، إن أميتنا المستفحلة وتحقير الكتاب جعلتنا في جفاف فكري قاتل وفوضى في منظومتنا التعليمية التي تستورد مناهج غربية لا تتوافق مع متطلبات الواقع، فتبقى الدراسة للنظريات والأفكار تجريدية لا ارتباط لها مع الواقع.

إن هذا يدعو إلى التطلع لمسألة الخصوصية والكونية، فربما لا نفهم حتى معانيها فالخصوصية لا تعني الانغلاق، والكونية لا تدل على التنصل من أصولنا وذواتنا، فالخصوصي أن تكون لنا فكر إبداعي أصيل يتقبل الحوار والمشاركة بين الحضارات والانفتاح عليها.

---

(1) المصدر نفسه، ص ص110-111.

(2) عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر نفسه، ص93.

3- الهوة بين التنظير والتطبيق:

الفصل البارز بين النّظر والتطبيق، حيث يلاحظ هذا الفصل في مختلف الميادين تحت مسمى الازدواجية، فاللغة في النظر شيء، وفي الممارسة الخطابية شيء آخر، القوانين السياسية المنصوص عليها شيء، أما ممارستها في الواقع مخالف تماما عن غيرها من المظاهر.

إن الانفصال والقطيعة القائم بين المستوى التنظيري والتطبيقي نتج عنه تفكيرا غير منسجم وفوضى، وهذا ما يراهن عليه شريط بالاستنجاد بالواقعية الفلسفية التي يراها، « لا تنحدر من السهولة الوصفية للواقع وإنما الواقعية في الفلسفة أولا، الاهتمام بمشاكل الناس الفكرية المرتبطة بحياتهم الواقعية المعاشة ومعناها، ثانيا استكشاف المستقبل من خلال نبضات الحياة الراهنة بطريقة تتجاوز الواقع »[1]، فالهدف أن نتعلم دراسة واقعنا وعقلتنه وإخراجه إلى مخبر التحليل، بالتالي قد ارتبط شريط بالواقع الاجتماعي مباشرة واستشكل ديناميكيته بتحليله لمشكلة اللغة العربية التعريب، مستنجدا فيها بمنهج ابن خلدون الواقعي، لكنه لا يبقى حبيسه لأنه يتجاوزه للبحث عن العلاج.

فعملية التغيير لا تتمثل في المبدأ والتنظير، كذلك بالممارسة والتطبيق لأن الفكر يورث العمل والعمل يورث النجاح والأثر، والفكرة معيارها النجاح في الواقع، كما يزعم البراغماتيون، كما أن ديننا الإسلامي قد أسس للعمل وهو دين عملي أكثر من كونه نظري.

ثانيا: آليات التحديث الثقافي:

إن إصلاح الثقافة أمر ليس بهين، وسهل المنال، لكن قد حدّث عبد الله شريط جملة من الآليات أو الميكانيزمات الكفيلة بإخراجنا من الوضع الثقافي المتردي

(1) عبد الله شريط، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1981، ص05.

وإعادة الانسجام، لذواتنا وتأصيل الثّقافة بآليات واقعية تقرب النظر بـالمجتمع وتتماهـى معه لعل أهمها:

1- تفعيل دور المثقف:

إصلاح الوضع الثقافي مرهون بوعي من هو المثقف الفعال ومهامه، المثقـف كـما يـراه شريط هو الذي يسـعى للاحتكـاك بالوسـط الاجتماعـي ليتفاعـل مـع مشـكلاتها، فقيـاس المثقف الكفء هو الذي يمتلك مادة ثقافته ويسيطر عليها ويخضعها للقانون العام[1].

إن المثقف في اعتبار شريط لا نقصد به المنتمي للطبقة المفرنسة أو المعربة، فهو يلغي الطبقية، كما يفعل ذلـك أنطونيـو غـرامشي (**1937-1971**) (**Antonio Gramsci**) الـذي يرى المثقّف من خلال فعاليته وانغماسه في قضايا المجتمع حيث يصفه «أنـه فعـال، ناقـد لبنى المجتمـع التقليديـة مـن خـلال إعـادة وصـياغة تصـوراته الشـمولية السـائدة في كـل عصر»[2]، ولا ينظر للمثقف باعتبار حصوله على درجـة عاليـة مـن التعلـيم أو غيرهـا مـن المعايير.

إن هذا التصور لغرامشي يتوافق مع المفهوم الذي يعتقده شريط، إذ يرى أن كـلا مـن الفئات المسؤولة عن التغيير باستخدامها للمنهج الواقعي وبغض النظر عن أن

«هؤلاء يعتبرون الآخرين أحجارا، وأولئك يعتبرون هؤلاء كفارا (...) ولكن مهما نطقـوا بـأي لسان فهم من الجزائر، وإلى الجزائر، ولا تـنهض الجزائـر إلا بهـم، ولا ينهضـون إلا بهـا »[3] فأبناء الوطن هم المسؤول الأول.

---

(1) عبد اللـه شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر نفسه، ص ص202-203.

(2) حيدر علي محمد، إشكالية المثقف عنـد غـرامشي، رسـالة ماجسـتير في الفلسـفة، كليـة الآداب، جامعة بغداد، 2004، ص12.

(3) عبد الحميد بن باديس، آثار ابن بـاديس، ط1، ج4، مكتبـة الشركـة الجزائريـة، الجزائـر، 1968، ص332.

مهمة المثقف مجابهة الجماهير الفاسدة، فالرجل المثقف «هو الذي يسخر ثقافته في خدمة الشعب والتغيير»[1]، كلما زادت ثقافتهم ووعيهم الإنساني والأخلاقي تدفعهم للإيمان دوما بضرورة الابتكار والعمل، وعدم الاستسلام، أي تكون لديهم نفسية جديدة، فنحن حقا في حاجة إلى مثل هؤلاء القادة، ليغرسوا فينا حب الابتكار، ويعلموننا ألا نأخذ شيئا إلا بعد تمحيص وامتحان.

إن الثورة الحقة المنوطة بنا الحين هي بذل المجهود الفكري الذي تهربنا منه لحد الآن، لفهم واقعنا، وأن نعمد لتغييره عمليا.

2- إعادة إحياء قوة اللغة العربية وإصلاح المنظومة التعليمية والتربوية:

يدعو عبد الله شريط إلى تطوير اللغة العربية، والعمل على توسيعها باعتبارها الممر الحضاري للتقدم التقني والشمولي، فهي لغة حية تنافس اللغات العالمية ولها إمكانيات تضمن لها المستقبل الأفضل، اللغة صورة لأهلها فإن كانوا متخلفين فإن اللغة لا تستطيع الرقي وحدها، فرقينا في الميادين الأخرى سيكون جنبا إلى جنب مع رقي لغتنا.

تحيين مكانة اللغة العربية من مهام المعلم، الذي يتوجب عليه التخلص من طرق الحشو والقواعد الجّافة، واللجوء إلى تدريس قاعدة واحدة، والعمل على تطبيقها عدة مرات، فالجانب العملي هو الأساس للفهم ولابد من الاهتمام بأساليب الفعل والعمل كالأمثلة والقصص كوسائل لتسهيل الفهم بدل الحفظ والتكرار، لذلك لابد من تهيئة الجو النفسي لدى مثقفي العربية ليتقبلوا هذه المراجعة في موقفنا من قواعد اللغة العربية، فالمقصود من ذلك ليس إقصائها إنما تطبيقها[2].

(1) عبد الله شريط، <u>معركة المفاهيم</u>، المصدر نفسه، ص203.
(2) عبد الله شريط، <u>من واقع الثقافة الجزائرية</u>، المصدر نفسه، ص119.

قد استحضر شريط منهج ابن خلدون (1332-1406) الـواقعي ومـنهج وليـام جـيمس (1842-1910) (willliam Jamses) المتمثل في الطريقـة التطبيقيـة في التربيـة، فالعربيـة ليست كيفية بذاتها إنها علم بكيفية، فالعلم بالقوانين هي علم بكيفية العمل حيث يقول: « ينبغي أن نقتصر في تدريس اللغة على القواعد الأساسـية منهـا وتبسـيطها والإكثـار مـن الأمثلة الحية والمحفوظات التي تشـمل صـور متعـددة لتطبيـق تلـك القواعـد وأن نوجـه عنايتنا إلى هذا التطبيق أكثر من القواعد نفسها »[1]، كما يرتكـز عـلى فـتح بـاب المناقشـة والحرية وتوجيه الأسئلة، وافتتاح المجال لهم، لكي يعبروا عن أفكارهم، كما لا يقتصر ضمن نطاق التعريب متعصبا يفتح الآفاق لتلقي اللغات الأجنبية، « فتعلم اللغة أصبح ظـاهرة عالمية، لأن كل لغة تحمل تراث شعب، وتجارب حضارة وتعلم حضارة وتراث الشعوب من أثمن ما تصل إليه المجتمعات»[2]، فاللغة العربية هي التي تحمل تراثنا وثقافتنا.

إن التغيير الثقافي ينطلق من المدرسة للجامعة، فالجامعة محور إصلاحي لكونها تشـبه مخبر التحاليل الذي تحلل فيه المشكلات، مهمتها التحليل والتركيب لأزمات الواقع، فهـي « تساهم من جهة في تطويره، وتتلقـى مـن جهـة نتـائج ذلـك التطـوير، فتفحصـها وتقيمهـا وتنبئ بمصيرها »[3]، لابد مـن أن يكـون التعلـيم العـالي بحـث دائـم في شيء جديـد، ومـن الضروري تنفتح الجامعة من المحيط الاجتماعي، تدرس تاريخيـا تقاليـدنا وتراثنـا الفكـري، كما يتوجب التكوين الجيد والاهتمام بكل من الأستاذ والتلميذ بالتأطير والعناية مـن قبـل الوزارات المعنية للترقية بالجامعة.

---

(1) عبد اللـه شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص122.

(2) المصدر نفسه: ص178.

(3) عبد اللـه شريط، المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية، مصدر سابق، ص ص127، 128.

مصير الثقافة يـرتبط بالكتابـة والتـأليف (صـناعة الخـط)[1] فهـي مـن أبـرز العوامـل الحضارية المؤثرة في العقل ومحاولة تطوير آليات الكتابة والتشجيع لها بتنظـيم المـؤتمرات والحصص الإذاعية، والنشر في المجلات الترويجية لذلك.

فالطريق الوحيد لإعداد الحياة الاجتماعيـة هـو بالـذات ممارسـة الحيـاة الاجتماعيـة، وعليه يجب الربط في التعليم بين التنشئتين الأخلاقية والسلوكية والعملية فيتمكن التعليم من أداء خدمة اجتماعية.

3- تجسير الهوة بين التنظير والتطبيق:

لا تتميز دعوة شريط للفلسفة العملية عـن نظـيره الإسـلامي مالـك بـن نبـي (1973-1907) الذي يرى أن مشكلتنا هي مشكلة أفكار، لكن أية أفكار، إنها الأفكار التـي تتجـاوز مستوى التنظير إلى التطبيق، تنتقل من فضاء التجريد لمسرح الفعل، الوثبة إلى حيز الفعـل شرط ضروري للتحضر.

يعتقد شريط أن مسألة المبدأ سـهلة بالمقارنـة مـع مرحلـة العمـل، لأنهـا لغـة العقـل والتجارب والمناهج التربوية، ومدى تقبل الرأي العام للتطبيـق في المـدن، القـرى، المعاهـد، الحقول، فيقول: « إن المعركة ليست في التحمس ولا في تعزيز المبـدأ في الأذهـان بقـدر مـا هي التفكر والعمل على إيجاد أسلحة للمعركة وتهيئة أسباب النجاح»[2].

4- الفلسفة ودورها الرّيادي:

إن الفلسفة لا تحمل المعنى السلبي المشاع حولها، إنما هي ذو فائدة عملية قوية التأثير، فهي بالفعل لا تحل مشاكل الحياة اليومية مباشرة، هذا صحيح، لكنهـا تخلـق الفكر الذي يحـل مشـاكل القـرون والأجيـال، ويتمـرس عـلى صـعاب الحيـاة ويـنظم

---

(1) عبد اللـه شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ط2، دار الشركة الوطنيـة للـنشر الجزائـري، 1975، ص652.

(2) عبد اللـه شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر نفسه، ص09.

المجتمع، ويحدد العلاقات، الفلسفة ليست تجريد وخيال منفصل عن الواقع بل واقع يعالجه الفكر[1].

الفلسفة تبث فينا العقل العلمي وروح النقد والتحليل، فتكون الفكر الحي الذي يجعل الإنسان يبحث، ومنها تنبع أساليب التربية والتعليم والاقتصاد.

ثالثا: السّمات الفلسفيّة لمشروع عبد الله شريط:

لعل مشروع شريط تناول أبعاد فلسفية مختلفة الاتجاهات، من فلسفة تربوية، تاريخية، أخلاقية، لذلك سنكشف أهم السمات الفلسفية المنطوية والمبثوثة في متنه للفلسفي باعتباره محاولة لتأسيس فكر فلسفي جزائري أصيل ومبدع.

1- النقد، الواقعيّة الفلسفية، المسائلة:

لقد كان مشروع شريط ثوريا نقديّا عميقا، نقد موضوعي واقعي، حيث يبرز ذلك بتشريحه لبنى الواقع الجزائري الثقافي، واستنباط أهم العوامل والركائز التي عملت على تعميق فجوة التأزم.

لقد دعا إلى منهج النقد الذاتي لأنه نقد بناء ليكشف عن الحقيقة الجوهرية كلبنة أساسية لعملية الإقلاع الحضاري، «فالنقد الذاتي يعتمد على نظرة صحيحة للعمل الثوري »[2].

تتجلى واقعية الفلسفة (العملية) حين يعالج إشكاليات مستلهمة من روح المجتمع والحياة، ترتبط بديناميكية الفرد والمجتمع، ولقد شهد تلامذته على ذلك على رأسهم **زواوي بغورة**، الذي يقول: «مما لاشك فيه أن الأستاذ شريط يتفرد عن جميع أساتذة الجيل الأول بغزارة الإنتاج، وارتباطه بالمسائل والقضايا التي تواجه المجتمع الجزائري، ومن هنا فخطابه يتميز بخاصية الاتصال المباشر باليومي

---

(1) عبد الله شريط، معركة المفاهيم، المصدر نفسه، ص293.

(2) عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر نفسه، ص167.

والحاضر»[1]، يحد ذلك إلى طبيعة السمة الإبداعية والأصالة والفكر الحر، التي وسمت مشروعه.

فإذا كانت الفلسفة كما يعرفها الأستاذ عبد الرزاق بالعقروز في كتابه مدخل إلى الفلسفة العامة على أنها: «تعاش كتجربة ملمحها هو الإبداع، تنطلق من مشكلات عصرها، وترتبط بالسياق الاجتماعي والتاريخي للأمة، التي نشأت فيها، كما ترتبط بالسياق اللغوي والأدبي الذي يتناسب مع مقتضياتها البينوية والدلالية والبيانية، فضلا عن الاختلاف الفكري للفلاسفة والتصنيف القومي لهم »[2]، فإنه يستنتج أن فلسفة شريط تمثل حقا تجربة جزائرية مستقلة ومبدعة.

لقد جسد شريط ما يسمى بالسؤال المسؤول (المساءلة) لأنه مثقف مسؤول عن وصل الفلسفة بالحياة فعلا، ومسؤول من خلال توجيهه له، ولدوائرنا الثقافية ومشاريعنا الإصلاحية، فالسؤال المسؤول على غيره من الأسئلة، يمتاز بعمقه من حيث الدلالة والفاعلية، وهو يعني «وأن يصبح الفيلسوف مسؤولا قبل أن يكون سائلا، حين يكون مسؤولا عن كل أفعاله بما فيها سؤال نفسه »[3].

هذا السؤال يفتح المجال لفكر جديد، فالأصل فيه المسؤولية أولا.

2- العقلانية والنسقية:

تتجلى النسقية من خلال التناسق بين مستوى التنظير والتطبيق بحيث لا يهمل أحدهما، بل ضرورتهما الاثنان، فلا تخلو فلسفة حسية أو «مذهب فلسفي جدير بهذا الاسم، لابد من أن نعثر على علاقة تكاد تكون عضوية بين المعرفة والأخلاق أو بين

---

(1) زواوي بغورة، مدخل إلى الفلسفة العامة، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 2019، ص11.

(2) عبد الرزاق بلعقروز، مدخل إلى الفلسفة العامة، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 2019، ص11.

(3) عباس أرحيلة، فيلسوف المواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمان، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2013، ص16.

النظر والتطبيق أو التصور، والسلوك، بل إن العنصرين متكاملين لا ينفصل أحدهما عن الآخر، لا عند الفيلسوف في مذهبه، ولا عند الإنسان العادي في حياته »[1]. فالفلسفة تنطلق من المستوى النظري من قيم ومعايير اجتماعية، وتسعى لغرسها في الناشئة من أجل استمرارها الحضاري، وبالتالي ضرورة ربط التربية بالمجتمع والجامعة بالمجتمع، والقواعد النظرية بالأمثلة والطريقة التطبيقية.

كما يوازن عبد الله شريط كذلك في مسألة الكونية، والخصوصية بين الطرفين، فهو لا يدعو إلى الانغلاق والتزمت بقدر الانفتاح، والتثاقف.

أما العقلانية فهي تعم جل متطوع منه حيث يؤسس لدراسة واقع بعقلانية مستنيرة، فقد انتقد الجزائريين بكونهم شعب أميل للعاطفة على العقل، ولابد من تجاوز ذلك وتفعيل دور العقل في الإنتاج والإبداع.

---

(1) عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، المصدر نفسه، ص47.

خاتمة

نستنتج من خلال هذه الدراسة مجموعة من النتائج كالتّالي:

- كرس عبد اللـه شريط دراسة نقدية تحليلية للواقع الثّقافي الجزائـري بعـد الاسـتعمار حيث فسّر المشكلات التي ساهمت في تعظيم التأزم الحادث ومن أهمها:

- مشكلة اللغة العربية بين التهميش والتحقير أمـام تصـاعد دعـاوي المثقفـين بالفرنسـة واعتبار العربية لغة تقليدية عاجزة عن التطور ولا يرجع ذلك إلى طبيعة اللغـة ذاتهـا حسب شريط، إنما إلى أبناءها ومستعمليها فالعربية ترتقي برقي أصـحابها وحضـارتها، ويدافع أشد دفاع عن حركة التعريب وأهميتها في عملية دمج أفراد المجتمع وفاته.

- المشكلة الثانية التي عالجها شريط تتمثل في معركـة المفـاهيم، حيـث أصـبح المجتمـع يستهلك من المفاهيم قدرا كميا معتبرا، لكنه يستعملها في غير محلها، ولا يعي قيمتهـا ومفهومها، وقد أورد مثالا حول مفهوم التربية بيننا وبين الغرب.

- من أهم عوامل التأزم نجد أيضا إهمال الكتابة في الوسط الجزائـري، لأن الكتـاب هـو معيار التقدم الحضاري، لأنه يدل عـلى الإنتـاج الثقـافي في شـعبها وإبـداعهم، يتأسـف شريط غياب هذه الأهمية للكتاب عندنا.

- أما العامل الثالث والأخير يتمثل في الهـوة الفاصـلة بـين المسـتوى التنظـيري والعمـلي، فهناك انفصال حـاد بـين التنظـيرات المجـردة والمشـاريع الفكريـة، وحاجـات المجتمـع ومتطلباته الواقعية.

- شريط لم يهتم بعملية النقد والتهديم فقط، إنما حاول الإتيـان بمجموعـة ميكانيزمـات من شأنها أن تخرجنا من حالتها الشاذة، لعل أبرزها:

- تفعيل دور المثقف العضوي بتفاعله مع دينامية الفرد والمجتمع واستئصال مكامن التأزم والمشكلات الاجتماعية والتربوية.
- الدعوة لتطوير اللغة العربية ونقلها من طابع القواعد الجافة إلى التربة العملية، التي ستخلد لها آثارها بالإضافة لدعوته للتعريب وتوسيعه لدى مختلف الفئات، يحث على أهمية تعلم اللغات باعتبارها تحمل تراث ثقافات الشعوب.
- يؤكد على أهمية إصلاح الجامعة لأنها مخبر حل المشكلات ونقاشها، كما يدعو إلى تيسير الهوة بين النظر والعمل لكونهما وجهان متكاملان، فالفكر النظري لابد أن يكون خادما للمجتمع وقضاياه وإشكالاته.
- لقد تميز مشروع شريط بجملة من السمات التي ارتقت لأن يصنف ضمن سلسلة فلاسفة الجزائر المعاصرين ومن أهمها النقد، الواقعية الفلسفية، المساءلة والنسقية.
- إن محاولة شريط لتأسيس فلسفة تربوية شاملة ومتراكمة الأبعاد، يدل على الحضور الفلسفي في مشاريع مفكرينا التي وجب تخليدها.

إن هذا البحث الفلسفي الشريطي يفتح آفاق التساؤل عن تطوير الفكر الفلسفي الجزائري، وإمكانية إبداع فلسفة خالصة نابعة من المجال التداولي العربي على العموم، والتشجيع على بث روح النقد والإبداع الفلسفي بما يستقرأ ويخدم مشكلاتنا الحضارية، فنتساءل: هل ستكون في المستقبل فلسفة جزائرية أصيلة وعملية؟

قائمة المصادر والمراجع

1. حيدر علي محمد، **إشكالية المثقف عند غرامشي**، رسالة ماجستير في الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2004.
2. خالد منتصر، **لماذا انتصر العلم المزيف**، دار دالتا للنشر، القاهرة، 2015.
3. زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ط3، دار الشروق، القاهرة، 1993.
4. زواوي بغورة، **مدخل إلى الفلسفة العامة**، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 2019.
5. عباس أرحيلة، **فيلسوف المواجهة قراءة في فكر طه عبد الرحمان**، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2013.
6. عبد الحميد بن باديس، **آثار ابن باديس**، ط1، ج4، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، 1968.
7. عبد الرزاق بلعقروز، **مدخل إلى الفلسفة العامة**، ط1، منشورات ضفاف، بيروت، 2019.
8. عبد الله شريط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ط2، دار الشركة الوطنية للنشر الجزائري، 1975.
9. عبد الله شريط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1981.
10. عبد الله شريط، **معركة المفاهيم**، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1984.
11. عبد الله شريط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

أزمة النهضة الحضارية
في العالم الإسلامي عند مالك بن نبي

ط د. دوعة سليمة- جامعة تيزي وزو
ط د. لهواس حميد- جامعة ورقلة

مقدمة:

اختصت بحوث المفكر الجزائري مالك بن نبي (1905-1973م) بتشخيص واقع المجتمع الإسلامي وذلك بهدف الكشف عن أماكن الخلل والعجز التي أدت بنا إلى السقوط الحضاري والضعف التاريخي، حيث أصبحت جل المجتمعات والجماعات البشرية عاجزة تماما عن المشاركة في تكوين وتقدم وبناء وازدهار الحضارة الإنسانية المعاصرة، والتي شهدت تطورا كبيرا في العديد من المجالات ونخص بالذكر منها العلمية والثقافية... هذا الأمر الذي استحوذ على فكر المفكر والعلامة الجزائري مالك بن نبي وجعله يبحث وينبش ويحفر في البدايات الأولى لتشكل هذه المجتمعات وتطورها عبر العصور، وذلك للتعرف على الطبيعة الثقافية والحضارية لها، الأمر الذي دفعه إلى التركيز على طبيعة الأفكار التي مثلث كل مرحلة من مراحل تكوينها الفكري، وبالأخص الأفكار التي كانت سائدة آنذاك والتي لعبت دورا مهما وحاسما في تكوين إرادة الفرد وتوجيه وعيه، والتي تحولت فيما بعد إلى منظار يرى من خلاله العالم المحيط به، وكل تشخيص أو بحث في ذلك يسعى ويهدف إلى التغير والانتقال من حالة الجمود والانحطاط وتحليل الأسس التي تكون نمط التفكير والفهم، وهو ما أولاه مالك بن نبي باهتمامه وركز عليه من خلال بحوثه، ومن هنا نتساءل: ما مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وما هي عناصرها ومقوماتها؟

وما هي أسباب النكبة الحضارية التي وصلت إليها المجتمعات العربية والإسلامية خاصة؟ أو بالأحرى ما هي المعوقات التي وقفت حاجزا أمام مختلف المحاولات النهضوية؟ وما هي سبل وآليات تجاوز هذه المعوقات في نظر مالك بن نبي؟

أولا: مالك بن نبي سيرته الذاتية ومسيرته الفكرية (1905-1973):

1- حياته:

في أسرة بسيطة بشرق الجزائر، كانت مدينة قسنطينة على موعد مع ضيف جديد لن يكتفي بالبقاء فيها ولن تحيط قسنطينة وحدها بأفكاره التي ستتجاوز المنطقة العربية بأسرها، إنه مالك بن الحاج عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي، ولد في السادس من ذي القعدة سنة 1323ه الموافق ل 28 جانفي 1905م[1]، كان مولده في فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر، كما وقد اعتبر مالك بن نبي نفسه شاهد على القرن خلال مولده، وقد عبر عن ذلك بقوله: « كان مولدي في الجزائر عام 1905م أي في زمن كان يمكن فيه الاتصال بالماضي عن طريق آخر وما بقي حيا من شهوده والإطلال على المستقبل عبر الأوائل من رواده، هكذا إذا فقد استفدت بامتياز لا غنى عنه لشاهد حينما ولدت في تلك الفترة »[2]. وعليه فقد أعتبر بن نبي نفسه محظوظا لأنه شاهد لذلك سمى مذكراته ب "شاهد القرن".

نشأ في عائلة جد فقيرة وتعاني ضيقا ماديا شديدا، لذا تكفل به عمه واضطرت بعدها زوجة عمه أن تعيده إلى والديه في تبسة بعد وفاة عمه، وبالتالي فقد عاد إلى وضعه الأول الجد فقير وهناك تعلق بجدته زوليخة التي كانت تحكي له أقاصيص وحكايات ساهمت في تربية خلقه الحسن وعمله الدءوب الصالح، أما أمه وبفضل حسن تدبيرها فقد عملت على الخياطة لتساعد زوجها وتعيل أبناءها على حياتهم

(1) عبد الله حمد العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012، ص51.

(2) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ط2، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1993، ص15.

الصعبة وتضمن لهم عيشا كريما. اهتمت أسرته بتعليمه وإرساله إلى المدرسة الفرنسية الحكومية وفي نفس الوقت أرسل إلى المدرسة القرآنية لتعلم القرآن، فوجد فارقا كبيرا بين المدرستين من حيث طرق التدريس والمعاملة فبدأ يتغيب عن المدرسة القرآنية مما دفع بأبيه ومعلمه لمعاقبته دائما وهو ما زاد من كرهه لها وانقطاعه نهائيا عنها وأكمل دراسته في المدرسة الحكومية الفرنسية[1]. بعد ذلك انتقل بن نبي إلى قسنطينة لإكمال دراسته وهناك تابع المرحلة الإكمالية بمدرسة "سيدي الجلي" عام 1921م وتعتبر هذه المرحلة منعرجا حاسما في تكوينه الفكري لما كان يتلقاه من قراءات وذلك بمساعدة أستاذه الفرنسي والذي كان يعيره كل يوم سبت كتابا على غرار أقرانه، لما له من سرعة فهم للأفكار والمسائل المعقدة، وقد تنوعا هاته القراءات بين أدبية وسياسية وفكرية من روايات وقصص وكتب وجرائد ومجلات منها باللغتين الفرنسية والعربية، وبالتالي فإن كل هذه المصادر قد ساهمت في تكوين وتوجيه أفكاره[2]، تخرج من هذه المرحلة الإكمالية سنة 1925م كعون إداري ونظرا لظروفه العائلية والمادية منها الصعبة قرر البحث عن عمل وقرر الهجرة لأول مرة إلى فرنسا رفقة صديق له وقام بزيارة مدن فرنسية بحثا عن عمل لكنه لم يحظ بما يناسبه فعاد خائبا إلى الجزائر[3].

في مرحلة الشباب هذه والقريبة من النضج تكون وعي مفكرنا بسبب تأثره بالحركة الإسلامية والتي قادها العلامة عبد الحميد ابن باديس في قسنطينة آنذاك، والتي تنم عن صحوة فكرية أولا وتهدف بالأساس إلى تحرير عقول الجزائريين وفك

---

(1) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، المصدر نفسه، ص24.

(2) لويزة لعميري، نظرية الثقافة عند مالك بن نبي، رسالة ماجستير لغة عربية، جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر، 2014، ص13.

(3) بودڤزدام عمران، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2015، ص25.

العزلة عندها وتغييرها، وذلك من خلال تخليصهم مـن أفكـار الشـعوذة والأفكـار الميتـة، وهو ماساهم في تحصينهم من الفكر الصـليبي اللائـكي والـذي اسـتهدف محـو الشخصـية الجزائرية العربية والإسلامية[1]، وهنا يتجلى لنا بوضوح القرب والتأثر الكبير لمالك بن نبـي بمؤسس الحركة الإسلامية ابن باديس والتي قادها في باريس، والتي تعتبر معجزة البعث في الجزائر على حد تعبير بن نبي، والملاحظ كذلك قربهما من حيث المنهج في التربية والإصلاح الاجتماعي ذلك أن كلاهما انطلاق من الفكر والثقافة وأعتبرهما أهم أداة لإصلاح المجتمـع وتغييره وبالتالي النهوض بالحضارة والذي يكـون عـن طريـق بنـاء الفـرد وإصـلاحه لتغيـير المجتمع وهو ما جاء على حد قول بن نبي: « استيقظ المعنى الجماعي، وتحولـت مناجـاة الفرد إلى حديث الشعب ».

درس القضاء في المعهد الإسلامي المختلط سـنة 1927م والتحـق عـلى إثرهـا للعمـل في المحكمة بمدينة آفلو، ثم قدم استقالته من محكمة شلغوم العيد ليعود إلى تبسة ويشتغل بالتجارة، غير أن فشله فيها كان سببا في التحاقه بمعهـد الدراسـات الشرقيـة ببـاريس سـنة 1930م وذلك من أجل التحاقه بكليـة الحقـوق. غـير أن الحاقـدين عـلى الإسـلام ومـدبري الصراع الفكري حالوا دون دخوله المعهد، ما اضطره للالتحاق بمدرسة اللاسلكي والتي تخرج منها مهندسا كهربائيا سنة 1935م.

إبان هاته الفترة ومن خلال تردده الدائم بين الجزائر وفرنسـا فقـد تـابع التطـورات الفكريــة والسياسـية في أوروبـا والعــالم الإســلامي وبالخصــوص مــا يجــري في الســاحة الجزائرية من أحداث ثقافية وسياسـية، ونلـتمس ذلـك مـن خـلال مـن خـلال تأسـيس جمعية الوحدة المغاربية وتمثيل الجزائر في جمعية الوحـدة العربيـة والتـي تأسسـت في بـاريس، وأشرف كـذلك عـلى نـادي المـؤتمر الجزائـري الإسـلامي بمرسـيليا والـذي انحـل من قبل السـلطة الاسـتعمارية. أمـا سـنة 1956م فقـد حـط الرحـال بالقـاهرة ليصـدر

(1) حمد بغداد باي، التربية في مشروع مالك بن نبي الحضاري مفهوما ومميـزات، منشـورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، الجزائر، 2011، ص14.

أثناءها كتاب "فكرة الإفريقية الآسيوية" مبرزا كتلة جديدة على المسرح العالمي والتاريخي البشري حيث تجلى ذلك في مؤتمر باندونج من نفس السنة والذي شمل العالم العربي وإفريقيا والبلدان الإسلامية بآسيا والهند، وما دفعه إلى تأليف كتاب "فكرة كومنولث إسلامي" هو عدم تحقق الفكرة في الواقع نظرا لفقدانها لعنصر الانسجام بين أعضاء ذلك المؤتمر. عاد إلى الجزائر سنة 1963م ليواصل نشاطه وكتاباته بالإضافة للندوات الفكرية والثقافية[1]، وافته المنية يوم الأربعاء 04 شوال 1313هـ الموافق ل 31 أكتوبر 1973م.

2- آثاره:

لئن توفي مالك بن نبي في تلك السنة فإن أفكاره ظلت حية تدق العالم الإسلامي من خلال مؤلفاته الغزيرة نذكر منها: الظاهرة القرآنية (1946). رواية لبيك حج الفقراء (1947). شروط النهضة أو مشكلات الحضارة. وجهة العالم الإسلامي (1954). فكرة الإفريقية الآسيوية (1956). النجدة الشعب الجزائري يباد (1957). الصراع الفكري في البلاد المستعمرة (1960). تأملات (1961). في مهب المعركة (1966). ميلاد مجتمع (1962). آفاق جزائرية (1964). مذكرات شاهد القرن (1966). مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي (1972). بالإضافة إلى جملة من المؤلفات التي نشرت بعد وفاته.

ثانيا: مفهوم الحضارة ومقوماتها عند مالك بن نبي:

1- مفهوم الحضارة:

إن الحضارة من أهم المشاكل التي أولاها مالك بن نبي مكانة أساسية في بحوثه ذلك أن مشكلة أي شعب أو أمة مشكلة حضارية لذا فقد حاول تفسيرها تفسيرا عميقا، وبالتالي فقد أعتبرها ذلك الكل الذي يحتوي على جملة من العناصر الفكرية

(1) شايف عكاشة، الصراع الحضاري في العالم الإسلامي: مدخل تحليلي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص07.

والنفسية. وقد عرفها بن نبي في كتابه مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي بقوله: « أنها إنتاج فكرة حية تطبع على المجتمع نظامه الفكري طبقا لنموذج مثالي، الذي اختاره وعلى هذا النحو تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى والحضارات الأخرى »[1]. فللأفكار دور في الحضارة عنده خاصة إذا كانت بناءة وحيوية وتهدف إلى إنتاج وزيادة الفعالية والتي بدورها تدخل المجتمع الطور الحضاري.

إن للحضارة أيضا دور مهم وفعال عند مالك بن نبي فهي تبعد الفرد عن التصرف بوحشية وهمجية، لما لها من دور راقي وقوي وفعال ويدفعه للتقدم وقد عبر عن ذلك بقوله: « إنني أؤمن بالحضارة على أنها حماية للإنسان لأنها تضع حاجزا بينه وبين الهمجية »[2]. فالحضارة إذن هي ذلك الجهاز المناعي ضد كل تكاسل أو انكماش، فهي تدفع بالإنسان إلى الوقوف وإثبات نفسه وذلك بالمساهمة الفعالة في تفعيل الحضارة وتشكيلها.

وقد وضع بن نبي جملة من التعريفات للحضارة تناولها من عدة جوانب نذكر منها:

التعريف الوظيفي: والذي عبر فيه بأنها: «جملة من الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه، فالمدرسة المعمل، المستشفى، نظام شبكة المواصلات والأمن في جميع صوره عبر سائر تراب القطر واحترام شخصية الفرد تمثل جميعا أشكالا مختلفة للمساعدة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه »[3]. فهنا يظهر لنا

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1970، ص49.

(2) شايف عكاشة، الصراع الحضاري دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي. دار الفكر، دمشق، 1986، ص51.

(3) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ترجمة شريف الطيب، دار الإرشاد، بيروت، 1970، ص43.

أن تقسيم مالك بن نبي للحضارة يبدأ منذ مرحلة الطفولة وينتهي بمرحلة الشيخوخة وعلى هذا فإن كل شعب من الشعوب قد قام بواجباته نحو مجموع أفراده وأبناءه، وبالتالي فقد صان كرامتهم وعزتهم ووقارهم ووفر لهم سبل العيش الكريم من غداء وسكن وفتح لهم أبواب الانفتاح واعتنى بالنوابغ من أبناءه وقدر علمائها يمكن أن نقول عنه أنه شعب أو مجتمع متحضر.

الحضارة كظاهرة تاريخية: تعتبر الحضارة ظاهرة تاريخية أي من ناحية تكررها كظاهرة في التاريخ الإنساني، بمعنى أن جملة من القواعد الأخلاقية هي التي تحدد خصوصية الحضارة وتميزها عن غيرها، ذلك أن جوهرها هي القواعد الدينية وبالتالي فإن مصدر الأخلاق هو الدين حيث قال: « هي عبارة عن تنظيم للمجتمع على قواعد أخلاقية بجعله يبلغ مستوى القدرة على مواجهة جميع أعبائه وبواسطة وسائل تعد منقوصة على وجه الإجمال إذا قارناها بالوسائل التي تقع في حوزة بلدان نامية »[1].

الحضارة كفعالية: هنا يؤكد لنا بن نبي أن الفعالية هي المعيار الأساسي والأهم للتوجه الحضاري في سياقه الثقافي والاجتماعي والتاريخي حيث يقول: « الحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهنة معينة »[2]، ومعنى هذا أن الحضارة الحقيقية هي تلك التي تستلزم انخراطا قويا للمجتمع كله للتوجه نحو الهدف أو للقيام بتلك الوظيفة بدرجة عالية من الفعالية والدقة، كما أن الحضارة لا تقوم إلا إذا شرع الإنسان في بنائها بفعالية كبيرة وبالتالي فكلما كانت قواعد ذلك البناء محكمة تجسد المشروع الحضاري واقعيا وحقق المنفعة العامة والخاصة.

وهناك نستخلص أن الحضارة عند بن نبي هي جملة من المبادئ والقواعد المتداخلة والتي تساهم في تطور الإنسان ونموه وتحقيق ارتقائه الحضاري، إذ يرى أنها مجموع

---

(1) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، المصدر نفسه، ص55.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص50.

الشروط الأخلاقية والمادية والتي تتيح للمجتمع جميع الضمانات والمستلزمات للمساهمة في تطويره ونموه ورقيه الحضاري وفي كل مرحلة من مراحل حياته.

2- مقومات الحضارة عند مالك بن نبي:

من أهم الأسس التي يقوم عليها فكر مالك بن نبي ضرورة وجود إنسان قابل للتحريك والمحاولة المستمرة والدائمة للنجاح، بالإضافة إلى حدود ترابية أو إقليم يمكن من خلاله تأسيس الفعل الحضاري، ويعتبر الوقت أو الزمن أهم عامل والذي يمكن من خلاله تحديد مدى نجاعة الفعل واستمراريته وبالتالي فإن مالك بن نبي قد اعتبر هذه العناصر أهم مقومات النهضة الحضارية:

أ- الإنسان باعتباره عنصر فاعل لقيام الحضارة:

إذ يحتل مكانة جد مهمة في نظرية الحضارة، فهو الجهاز الاجتماعي الأول وإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ فهو النواة الأولى للتكوين الحضاري، وعليه فإن الإنسان هو روح كل اجتماع حضاري وبدايته فقيمة أي حضارة يحددها هو لأنه ومن خلال حركته الإيجابية سوف يشيد صرح حضاري عظيم، وإذا استكان وضعف سوف يتلاشى هو وبناءه الحضاري، ولكي يحدد بن نبي الشروط التي تتطلبها الحضارة والسنن التي تتضمنها فقد طرح سؤالين يتصلان بالكيفية التي يؤثر بها الإنسان في الحضارة، فكان الأول كالتالي: كيف يؤثر الإنسان في محيطه الاجتماعي؟ أو ما هي الوسائل والقدرات التي يؤثر بها الإنسان بواسطتها في مجتمعه ليحدد مكانه في هذا العالم؟ والسؤال الثاني: كيف يمكن توجيه هذه الوسائل والقدرات بطريقة تمكن من إنجاز الحضارة؟

إن الطاقات الاجتماعية التي وجهت الأفراد والمجتمعات تتمثل في ثلاث أسس أو عناصر وهي اليد والقلب والعقل وقد عبر عن ذلك بن نبي بقوله: « فكل طاقة اجتماعية تصدر حتما من دوافع القلب ومن مصوغات وتوجيهات العقل وحركات

الأعضاء»[1]. وهذا إن دل على شيء إنما يـدل عـلى أن كـل هـذه العنـاصر مجتمعـة تولـد الفعالية التي تعبر عن استيعاب الفرد لمصوغات وجوده واجتهاده في تأكيـد ذلـك الوجـود ويحدث ذلك عندما يدخل أي مجتمع في طريق الحضارة، وذلك عـن طريـق اجـتماع اليـد بالعمل، والعقلب التفكير، والقلب بالنية الصادقة والإرادة القوية، وهو ما لخص إجابة بن نبي على جملة الأسئلة السابقة فالإنسـان يـؤثر في محيطـه الاجتماعـي عـن طريـق ثـلاث وسائل:

1. بفكره وهي جملة الأفكار الحية ذات الفعالية الإنتاجية.
2. بعمله وهي مختلف المجهودات من أجل دخول الدور الحضاري.
3. بماله وهو ما يكون الوسائل المادية.

فمن خلال هذه الفرضية يرى بن نبي أن التخطيط من أجل توجيـه طاقـات الفـرد في اتجاه الحضارة يستلزم توجيه الثقافة ثم توجيه العمل والمـال، ويعـرف مصـطلح التوجيـه عنـد مالـك بـن نبـي بأنـه: «تجنـب الإسراف في الجهـد والوقـت »[2]، ويقصـد مـن خلالـه التخطيط الدقيق من أجل بلوغ مرحلة الحضارة، فالمجتمع المزدحم بالأفكار الغير منتظمة أو التي لا يعرف من أين ينطلق وإلى أين يصل أو ينتهي به الأمر في الـدوران حـول نفسـه وفي حلقة مفرغة.

ب- التراب:

وهو المصدر والوسيلة الأساسية التـي تحقـق الفعاليـة الحضـارية، فعنـدما اسـتخدمه مالـك بـن نبـي كعـنصر أسـاسي في التكـوين الحضـاري لم يقصـد بـه الـتراب مـن حيـث خصائصه، بل من حيث فائدته وقيمته وهو أكده في قوله: « حينما نـتكلم عـن الـتراب لا

(1) فوزية البيرون، مالك بن نبي، عصره، حياته، ونظريتـه في الحضـارة، دار الفكـر، دمشـق، 2010، ص211.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكـر، دمشق، 1987، ص83.

نبحث عن خصائصه وطبيعته إنما نتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية وهذه القيم الاجتماعية للتراب مستمدة من قيمة مالكية»[1]؛ فالتراب إذن هو ذلك المحيط الطبيعي الذي تكبر وتنمو فيه الحضارة ولا يكون سليما إلا إذا استغله الإنسان استغلالا سليما وبمعنى أن الإنسان هو الذي يحدد مصدر الثروة ووسيلتها للنهوض الحضاري، وهو الذي يحدد المسار الحضاري في التاريخ البشري.

ج- الزمن أو الوقت:

وهو ثالث عنصر في نظرية بن نبي وقد أولاه بعناية وقيمة اجتماعية باعتباره عنصر مهم في تكوين وتشكيل الفكر والنشاط الإنساني حيث يعرفه بقوله: « الزمن نهر يعبر العالم يمر خلال المدن ويغذي نشاطها أو يذلل نموها بأنشودة الساعات التي تذهب هباء، ولكنه نهر صامت حتى إننا أحيانا ونسى أن الحضارات في ساعات الغفلة تسقط»[2]. ومعناه أن الوقت عامل مهم جدا ومؤثر في النشاط الإنساني فالمشروع الحضاري عند بن نبي مرهون باستغلاله على أكمل وجه فإذا لم يشتغل بهذه الطريقة قد يصبح عدوا رئيسيا في الانقلاب الحضاري والتخلف والأفول، وعلى هذا الأساس يضع بن نبي معادلته والمتمثلة في أن الحضارة ما هي إلا جميع بين الاثنين:

الحضارة = إنسان + تراب + الزمن أو الوقت.

ثالثا: الأمراض والعوائق الحضارية في العالم الإسلامي:

يرى بن نبي أن العالم الإسلامي يحيا في عصر ما بعد الحضارة أي تلك الفترة التي تلي مرحلة الغريزة، فيكون في هذه المرحلة المتفسح الحضاري قد تآكل وأصابه وابل من الأمراض الحضارية والعوائق التي تحول بينه وبين استعادة حضارته

---

(1) مالك بن نبي، الحديث في البناء الجديد، ترجمة عمر كامل مسقاوي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1977، ص110.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص88.

وريادته، وقد تنوعت هذه الأمراض والعوائق عند بن نبي كل حسب مجاله، فما هي هذه العوائق؟

1- العوائق الاجتماعية:

أ- الحرفية الثقافية:

حيث يعتبر بن نبي أن الجهل والأمية التي ظل يعاني منها العالم الإسلامي ولفترة طويلة قد ازداد حاله تأزما بظهور جهل من نوع آخر جديد إنه حسب قوله: « الجهل الذي يلبسه أصحابه ثوب العلم، فإن هذا النوع أخطر على المجتمع من جهل العوام، لأن جهل العوام بين ظاهر يسهل علاجه أما الأول فمتخف في غرور المتعلمين »[1]. ومن بين الأسباب التي أدت إلى بروز هذه الظاهرة هو ذلك المجهود الإصلاحي الكبير الذي يعود له الفضل في مواجهة خطر الأمية في مجتمع ما بعد الموحدين حيث عبر عن ذلك بقوله: «لما لم يكن هذا الإصلاح قائما على نظرية في الثقافية، فقد أشاع حرفية مهدبة خيل إليه معها أنه قادر على تغيير أوضاع الحياة بتعليم الناس تذوق أشياء الحضارة الإسلامية وبلاغة الأدب العربي»[2].

كما يؤكد ويعود إلى تلك النظرة التجزيئية التي يتحلى ويتصف بها رجال القلة الذي لم يرى في الثقافة إلا المظهر التافه، فهي عنده طريقة ليصبح شخصية بارزة وإن زاد فعلم يجلب رزقا، فحتى وإن كان من السهل معالجة الجهل والأمية من خلال بدل مجهودات مكثفة وتوفير الإمكانيات المطلوبة، فإنه من الصعب جدا معالجة الحرفية في الثقافة لأن عقل المريض لا يقتن العلم ويصبح فعالا أو يجعله سلام يرتقي به إلى منصة البرلمان.

(1) المصدر نفسه، ص39.

(2) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1986، ص61.

ب- تحلل شبكة العلاقات الاجتماعية:

إن السعي لتحقيق نهضة حضارية شاملة للمجتمع وتجاوز كل مرحلة تميزت بـالركود والانحطاط حسب بن نبي تستوجب إعـادة توجيـه جميـع الطاقـات والأفكـار نحـو بنـاء حضاري، في إطار جهد تكاملي وتحقيق ذلك مرتبط بتماسـك شـبكة العلاقـات الاجتماعيـة داخل كل مجتمع في حين إذا: « ارتخى التوتر داخـل خيـوط الشـبكة فتصـبح عـاجزة عـن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة فذلك أمارة على أن المجتمـع مـريض، وأنـه مـاض إلى نهايته أما إذا تفككت الشبكة نهائيا فذلك إيذان بهلاك المجتمع، وحينئذ لا يبقى منه غـير ذكرى مدفونـة في كتـب التـاريخ »[1]. وعليـه فـإن يقظـة المجتمـع الإسـلامي وبـروز عـدة اتجاهات فكرية مختلفة ومدارس وتيارات متعارضة أحيانا يؤدي إلى فشل وارتخـاء شـبكة العلاقات الاجتماعية والمؤدية إلى تماسك وترابط بناء المجتمع، فإذا حدث وتعرضت للتمزق والتفكك فقد يؤدي ذلك إلى الهدم ويظهر تبعا لذلك نوعين من خيانة المجتمع، نوع يهدم روحه وآخر يهدم وسائله، فتخلق الخيانـة الأولى فراغـا اجتماعيـا حـين يـتم هـدم المبـادئ والأخلاق والروح وهي الأمور الأساسـية التـي تحـافظ عـلى اسـتمرارية المجتمـع ومواصـلة نشاطه المشترك في التاريخ، في حين تخلق الثانية فراغا في توجيـه الملكـات المبدعـة وجميـع الفضائل الأخلاقية في المجتمع خارج عامل الوقائع والظـواهر، وفي كلتـا الحـالتين فالنتيجـة التي نتوصل إليها واحدة وهي إهدار المزيد من الطاقات الجـادة بسـبب تعـارض الجهـود واصطدامها والتي تتجلى انعكاساتها السلبية على مختلف جوانب الحياة في المجتمع.

ج- عدم تماسك عالم الأفكار:

إن أي نشاط يقوم به الفرد ما هو إلا ترجمة لمجموعة مـن الأفكـار والتصـورات التـي تسـبق الفعـل، فـإذا كانـت الأفكـار التـي يحملهـا المجتمـع أصـيلة وفعالـة فإنهـا تـدفع

---

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ط3، دار الفكر، دمشق، 1987، ص42.

بالحركية التاريخية نحو التطور، أما إذا كانت أفكارا سلبية من النوع الميت فإنها تعيق نمو أي مجتمع وتجعله صعبا وهو ما عبر عنه زكي أحمد في كتابه مالك بن نبي ومشكلات الحضارة بقوله: « وكم عاشت الأمة الإسلامية خلال عدة قرون مضت تحت الفكر اللامسؤول الذي خدر الأمة وعطل طاقاتها وجمد إبداعاتها وكبل انطلاقتها حتى وصلت إلى المستوى الذي نعاصر متاعبه الصعبة وأزماته الخطرة ومشاكله الشاملة »[1]. وهو ما عبر عنه بن نبي في كتابه مشكلة الثقافة: « إن أهمية الأفكار في حياة المجتمع تتجلى في صورتين، فهي إما أن تؤثر بوصفها عوامل نهوض بالحياة الاجتماعية، وإما أن تؤثر على عكس ذلك بوصفها عوامل ممرضة تجعل النمو الاجتماعي صعبا ومستحيلا »[2]. فإذا كانت نهضة المجتمع الإسلامي متوقفة على طبيعة الأفكار التي يحملها أفراده فإن بن نبي يرى: « أن كل ما يسود المجتمع الإسلامي من اختلاط وفوضى في الميادين الفكرية والخلقية أو في ميادين السياسة، إنما هو نتيجة ذلك الخلط بين الأفكار الميتة وتلك البقايا عبر مصفاة ومن الأفكار المستعارة التي يتعاظم خطرها كلما انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوروبا»[3].

د- طغيان عالم الأشياء:

عندما يتمحور عالم الثقافة حول الأشياء، فإن هذه الأشياء تحتل قمة سلم القيم ومثال ذلك الموظف الذي يعتمد في تحديد رتبته في الترتيب الإداري بعدد الأجهزة التي يستعملها أو لا يستعملها، ففي مكتب واحد لموظف كبير أحصيت أربعة تلفونات أمامه وخمسة أجهزة تكييف حوله، وعلى الصعيد الفكري هناك أيضا أعراض مميزة لطغيان الأشياء، فلا يسأل الكاتب الذي أنهى كتابه أين بحث وكيف

---

(1) زكي أحمد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، ط1، دار الفكر، بيروت، 1992، ص125.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق، 1984، ص14.

(3) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص81.

عالج بحثه إنما يسأل عن عدد الصفحات وأحيانا يقع المؤلف نفسه فريسة الشيئية، فهناك مثقف جزائري أخبرني يوما أنه أنهى كتابا يقع في كذا صفحة.

هـ- طغيان عالم الأشخاص:

يترتب عن طغيان عالم الأشخاص نتائج ضارة على الصعيدين الأخلاقي والسياسي خاصة، فعلى الصعيد الأخلاقي عندما يتجسد المثل الأعلى في شخص ما هناك خطر مزدوج فسائر أخطاء الشخص ينعكس ضررها على المجتمع الذي جسد في شخصه مثله الأعلى، وسائر انحرافات ذلك الشخص تترصد كذلك في خسائر، وتكون هذه الخسائر إما في رفض للمثال الأعلى الذي سقط، وإما في ردة حقيقية يعتقد عبرها بإمكانية التعويض عن الإحباط باعتناق مثل أعلى أخر، وفي كلتا الحالتين فنحن نستبدل دون أن نعي مشكلة الأشخاص بمشكلة الأفكار، وقد سبب هذا الاستبدال كثيرا من الضرر بالأفكار الإسلامية المتجسدة بأشخاص ليسوا أهلا لحلها، فمن ذا الذي يستطيع أن يجسد الأفكار دون أن يعرض المجتمع للخطر؟ أما سياسيا بالإمكان أن تحصي في بلد إسلامي واحد عددا من الكوارث التي كان ممكنا تجنب وقوعها لو لم تستلب الأفكار الدافعة من قبل أشخاص ليسوا بأهل لتجسيدها[1].

2- العوائق النفسية:

أ- القابلية للاستعمار: يقول بن نبي:

«إن القضية عندنا منوطة أولا بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته، من حيث تشعر أو لا نشعر ومادام له سلطة خفية على توجيه الطاقات الاجتماعية عندنا وتبديدها وتشتيتها على أيدينا فلا رجاء في استقلال ولا أمل في حرية مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين "أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أراضيكم" ذلك أن المستعمر لا يتصرف في طاقتنا الاجتماعية إلا أنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة وأدرك منها مواطن الضعف

---

(1) مالك بن نبي، القضايا الكبرى إشراف ندوة مالك بن نبي، ط2، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000، ص81.

فسخرنا لما يريد، كصواريخ موجهة يصيب بها من يشاء. فنحن لا نتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقا يتحدث فيها وأقلاما يكتب بها، إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه يسخرنا له بعلمه وجهلنا »[1]. وهنا نعني بمفهوم القابلية للاستعمار مجموعة الصفات النفسية السلبية في مجتمع ما، والتي تسهل على الاستعمار مهمته الإستيلائية، وبناء على هذا المفهوم يفرق بن نبي بين الغزو والاستعمار فيقول: « يجب أن نحدث هنا تفرقة أساسية بين بلد مغزو محتل وبلد مستعمر، ففي الحالة الأولى يوجد تركيب سابق للإنسان والتراب والوقت وهو يستتبع فردا غير قابل للاستعمار، أما في الحالة الأخرى فإن جميع الظروف الاجتماعية التي تحوط الفرد تدل على قابليته للاستعمار، وفي هذه الحالة يصبح الاحتلال الأجنبي استعمارا وقدرا محتوما، فروما لم تستعمر اليونان لكنها غزتها، وإنجلترا التي استعمرت أربع مائة مليون من الهنود إذ كانت لديهم القابلية ولم تستعمر إيرلندة الخاضعة دون استسلام»[2]. وبالتالي فإن المشكلة الأساسية هنا ولكي نتخلص من الاستعمار يجب أن نتخلص من فكرة القابلية للاستعمار.

ب- الميل إلى التكديس:

يرى بن نبي أنها ظاهرة غريبة على حياة المجتمعات لكنها تظهر في مراحل الانحطاط وليس أثناء محاولات اليقظة والسير في طريق النهضة مثلما هو الحال في مجتمعنا الإسلامي، ذلك أن أول ما توجه إليه العالم الإسلامي الذي انخرط في تيار التكديس هو منتجات الحضارة الغربية من تلفاز، هاتف، سيارة، حاسوب... معتقدا أن ذلك هو السبيل الذي تحقق من خلاله النهضة المنشودة وراح يتهافت على

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص154.

(2) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص93.

تكديس منتجات الحضارة الغربية بطريقة غير معقولة[1]. في حين أن هذا التكديس يؤدي إلى التمدن لا إلى الحضارة، فالتمدن يمكن صياغته في لحظة معينة فيكفي أن ترتدي ملابس غريبة وتمتلك هاتف وسيارة فخمة وتتحدث بلغة غيرنا لتكون متمدنا، لكن رغم كل هذا سنظل نحمل في دواتنا أفكارا لا تحرك المجتمع وعقلا ضيقا لا يتعدى الأفق.

3- العوائق الفكرية:

أ- النزعة الذرية أو العقلية الذرية:

يرى بن نبي أن فشل مختلف الجهود المبذولة من أجل تحقيق نهضة عربية وإسلامية إنما يرجع إلى غياب الرؤية المتكاملة والتي تدرس المشكلات باعتبارها مترابطة مع بعضها البعض ترابطا عضويا يجعل من كل مشكلة جزئية نتيجة لمجموعة من المشكلات السابقة لها، وسببها جزئي لما بعدها وغياب هذه الرؤية التي تسمح بتحديد حلول موفقة لمختلف المشاكل التي تعاني منها الأمة[2]، وهو الذي أدى إلى سيادة النزعة الذرية أو التجزيئية والتي تعني نزوع العقل إلى التجزئة والذرذرة الفكرية فتصبح المشكلات العامة مجرد أجزاء مفككة، وكل جزء قائم بذاته في تصورات العقل وبالتالي تغدو مجرد أكوام تفتقد صورة التكامل وتبتعد عن منهج التركيب المتألف.

ب- غياب الوعي المنهجي:

إن بلد كاليابان بدأ نهضته في منتصف القرن 19 في نفس الفترة التي بدأ الحديث فيها عن النهضة في العالم الإسلامي، فلماذا كان هذا البطيء في الإقلاع؟ يرجع بن نبي ذلك إلى عدم وجود منهج واضح للإصلاح ولا نظرية محددة للأهداف والوسائل

(1) قادة بحري، محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي، دار الغرب، الجزائر، 2005، ص111.

(2) عبد القادر بوعرفة، نظرية التصابي عند مالك بن نبي وأفق النقد الحضاري ثقافتنا للدراسات والبحوث، مجلة علمية مختصة في العودة الحضارية الإسلامية، العدد02، 2004، ص207.

للتخطيط للمرحلة، ذلك أنه حسب قوله: « أن أي اختلال في الوعي المنهجي في أبعاده المعرفية والإجرائية والأخلاقية ينعكس مباشرة على الوعي والأداء الثقافي وهذه الانعكاسات السلبية المتتالية، تؤثر مجتمعة على مستوى الوعي والأداء الحضاري للفرد والمجتمع وتدفع بأوضاع الأمة إلى المزيد من الضعف والتقهقر والاستعابات الحضارية المضادة »[1].

رابعا: آليات التغيير والنهوض الحضاري بالعالم الإسلامي:

بعد أن عدد بن نبي جملة من الأسباب التي أدت إلى الانهيار الحضاري في العالم الإسلامي، فقد وضع بعدها جملة من السبل والآليات التي سعى من خلالها للإصلاح والنهوض به من سباته العميق واضعا بذلك خطة إستراتيجية تهدف إلى التغيير والتجديد الحضاري ونذكر منها:

أ- بناء إنسان فعال:

لقد ناقش بن نبي الفكرة معتبرا أن المشكلة الحضارية أو الانهيار الحضاري الحاصل إنما هو مشكلة الإنسان في حد ذاته والتي يستوجب حلها إيجاد الميكانيزمات اللازمة الحد منها ذلك أن الإنسان هو المحور والبعد والمشروع الذي أوجد الدين الإسلامي مكانة رفيعة له من خلال العناية به وتوجيهه الوجهة الصحيحة بعيدا عن السطحية والاستكانة، ومن خلال هذا سعى مالك بن نبي لإيقاظ المجتمع الإسلامي وقيام نهضته الحضارية والتي عرف من خلالها مفهوم النهضة بأنها: « اللحظة الخاطفة التي تسجل نهاية الظلام في ضميرنا ودبيب الحياة وذلك من الضمير، فهي اللحظة الفارقة بين عهد الفوضى الجامد وجمود الفوضى وعهد التنظيم

---

(1) طيب البرغوث، مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافية تحليل الأهمية للمعطى الثقافي التربوي، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2004، ص26.

والتركيب والتوجه »[1]. فالنهضة إذن هي ذلك الحد الفاصل بين عصر تميز بالانحطاط والتخلف والركود وبين عصر آخر تميز بالتجديد والتغير والإقلاع الحضاري بغية الإصلاح، فالنهضة إستراتيجية عميقة في إعادة التنظيم وبناء المجتمع الإسلامي، فالإنسان حسب بن نبي هو الذي يضع الحضارة وبالتالي يجب عليه أن يجدد فكره ويثق بنفسه وأنا يكون فعالا ويثبت فعاليته في واقعه ولا ينبهر بمنتجات الغرب واستيرادها، فالحضارة لا تستورد وإنما تنتج بفعالية الذات، وقد عبر بن نبي عن هذا بقوله: « إن الذي يرد للعالم شبابه لابد أن يكون إنسانا جديدا قادرا على تحمل مسؤوليات وجوده ماديا وروحيا »[2].

ب- بناء شبكة العلاقات الاجتماعية الممزقة:

يقول بن نبي: «إن شبكة العلاقات الاجتماعية هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده ». فالمجتمع عنده ليس مجرد تجمع كمي، ولكنه اجتماع نوعي يسير وفق التوجه المشترك من أجل القيام بوظيفة معينة ذات غاية محددة، وهو الأمر الذي يزيد من أهمية الصلات الداخلية: « كرأس مال للربط بين أفراد المجتمع وجماعته من حيث استثارة الأفراد من أجل العمل كوحدة للنهوض بمجتمعه »[3]. فالعلاقات الاجتماعية هي اجتماع أفراد تحت لواء حضاري واحد تؤطرهم في ذلك خاصية الانسجام والتفاعل فيما بينهم، ذلك أن هذه العلاقات الاجتماعية هي التي تغمر الحياة الاجتماعية بطابع جليل مقدس، فلا يكون بدونها استمرارية للإنسان، فالنحلة مثلا حشرة صغيرة تعمل في مجتمع كبير من النحل في حين إذا انفصلت عن جماعتها فإنها تموت، ومثلها الإنسان إذا انفصل عن بيئته

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص85.

(2) مالك بن نبي، المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ترجمة عمر مسقاوي، ط1، عالم الفكر، دمشق، 1989، ص59.

(3) مالك بن نبي، تأملات، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1978، ص60.

ومجتمعه وحاول العيش لوحده فإنه يلقى نفس مصير النحلة وهو ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «الإنسان ابن بيئته ». وبالتالي فبن نبي يؤكد على ضرورة تماسك العلاقات الاجتماعية لأنها تحدد ماهية الحضارة حيث يقول: «فالإمكان الاجتماعي هو الذي يقرر مصير المجتمعات والدول »[1].

ج- رفع المستوى التعليمي:

إن رقي الشعوب المتحضرة والمجتمع المتحضر يرجع لأمر أساسي ومهم ألا وهو المستوى التعليمي والمعرفي الجيد، ذلك أنه كلما ارتفع المستوى التعليمي والمعرفي الممنهج والمنضبط والفعال كلما زاد رقي الإنسان، وبالتالي قيام الحضارة أو البناء الحضاري، فيكفينا أن أول آية نزلت على سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم تحثنا على طلب العلم، وفي نفس السياق عبر بن نبي عن ذلك، لكي يحقق الإنسان غايته يجب أن يجعل العلم وسيلة وآلة لتحقيق النهوض الحضاري، لا مجرد مظهر من مظاهر الزينة والترف بأن تضاف والألقاب العلمية والأكاديمية إلى أسمائنا دون أن نقدم شيئا لمشروعنا النهضوي والحضاري الذي قد يتعثر بسبب عجز طالبي العلم والباحثين عن فهم متطلبات واقع أمتهم من جهة ومن جهة ثانية تمثلهم للمذاهب الفكرية المستلهمة من بيئته ثقافية ومحيط اجتماعي، ومرحلة تاريخية مختلفة تمام الاختلاف عما تتطلبه النهضة العربية فيتحول العلم بذلك إلى مباريات فكرية للترفيه واستعراض عضلات الألسن الحادة بين أبناء مدارس فكرية منقطعة الصلة عن الواقع الاجتماعي الذي يعيشون فيه ويتوهمون السعي لتحديثه وإصلاحه وتغييره. فقال في هذا بن نبي: «فإن المسألة ليست مسألة وسائل وإنما مسألة مناهج وأفكار»[2].

---

(1) مالك بن نبي، آفاق جزائرية، المصدر السابق، ص101.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص133.

د- الواقعية والإبداع لتجاوز التقليد:

إذا كانت الأبحاث بمجال العلوم الطبيعية تحقق نفس النتائج في مختلف المناطق من العالم، فإن هذا الأمر أو القاعدة غير واردة ولا تصدق في مجال الأبحاث الاجتماعية، لاصطدامها بمجموعة من الجوانب الثقافية والتاريخية للمجتمعات، وهو ما يؤكد لنا أن لكل مجتمع من المجتمعات تاريخ، ورصيد ثقافي هو الذي يحدد سلوكياته اليومية وأيضا مجموع المشكلات التي قد تواجهه في حياته، وعليه فإن القتل هو مصير ومآل كل المحاولات النهضوية التي اعتمدت على نظريات وحلول غربية مستوردة من ثقافة مجتمعات أخرى لأن تلك الحلول: « تقتضي عند التطبيق عناصر مكملة لا تأتي معها، ولا يمكن أن تأتي معها، لأنه لا يمكن حصرها ولا يمكن فصلها عن المحيط الاجتماعي في بلادها، أي لا يمكن فصلها عن روحها التي تخيلتها »[1].

وقد وجه بن نبي نقدا صريحا للاتجاهات العلمانية واللبرالية والتي طالبت بتقليد منتجات الحضارة الغربية باعتبارها المنهج الأمثل لنقل العالم الإسلامي والمجتمع العربي من الانحطاط إلى الحضارة والازدهار[2]. فالنهضة لا تتحقق بتقليد نماذج جاهزة أنجزها الغير تحت ضغط وتأثير متطلباته الخاصة والمرتبطة بظروفه، التاريخية وبيئته الثقافية، وهنا يدعو بن نبي إلى البحث عن طرق جديدة كبديل لذلك التقليد الأعمى للحضارة الغربية، إذ تعتبر مسيرة للانطواء على الذات والانعزال عن العالم وهو ليس بالأمر الصائب في زمن العولمة والقوة، فالغير أو الآخر ليس كله خير ولا كله شر، لذا يجب إعادة تنظيم علاقاتنا معه حتى نتمكن من الاستفادة من التجارب البشرية دون الذوبان فيها أو التخلي عن مقوماتنا الحضارية الأصيلة.

---

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المصدر السابق، ص103.

(2) زكي أحمد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، المرجع السابق، ص ص76-75.

هـ- أسبقية الواجب على الحق:

الإنسان بطبعه يميل للمطالبة بالحقوق في مقابل التثاقل في تأدية الواجبات المفروضة عليه، وهي أهم خصائص الحضارات والأمم المريضة والضعيفة والتي يسودها الكسل والخمول، فهي تسعى دائما للمطالبة بالحقوق وترك الواجبات: « إن المطالبة بالحقوق إغراء شديد لأنها كالعسل الذي يجدب الذباب ويجدب الانتفاعيين، بينما كلمة الواجب لا تجدب غير النفعيين، فكلمة الواجب توجد بينما كلمة الحق تفرق وتمزق، وهكذا ما خرجت دولة من العالم الثالث من ريقة الاستعمار إلا وتناحرت أحزابها على المطالبة بحق اقتسام الغنائم بدلا من أن يتكلموا في الواجبات»[1]. فكلمة الواجب عند بن نبي تغيض زراع الفتنة بين أفراد المجتمع، لأنها كلمة جامعة موحدة لكل الفئات الاجتماعية كما أنهم يعيشون تحت لوائها وهي ما يضمن لهم حقوقهم مقابل أداء واجباتهم، بينما الحق فقط يفرق الجماعات ويحلل شبكة العلاقات الاجتماعية لأن الأفراد يصبحون أنانيين يسعون لتحقيق المصلحة الذاتية فقط على حساب المصلحة الجماعية، لذا وجب على كل الأفراد في كل المجتمعات التفكير بمسؤولية اتجاه أنفسهم واتجاه غيرهم من أفراد المجتمع حتى تتمكن الإنسانية جمعاء من العيش تحت نطاق حضاري وبالتالي وجود أشخاص لهم حقوق في مقابل ذلك عليهم القيام بواجباتهم على أكمل وجه.

(**1**) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط1، دار الفكر، دمشق، 1978، ص29.

خاتمة

يعتبر مالك بن نبي أهم مصلح ونهضوي، ومن أهم من قدموا إجابات وحلول لـراهن الحضارة محاولا بذلك التوجه مباشرة إلى معالجة المشـكلات الوضـعية والتاريخيـة، حيـث أرجع أسباب كبوة المشاريع النهضوية إلى الانطلاقة غير الموفقة والتي لا تقوم عـلى الرؤيـة التكاملية العميقة، والتي لا تدرك أهمية مختلف جوانب الحيـاة الماديـة والمعنويـة منهـا، وتأثيراتها المتبادلة فيما بينها إنما تقوم على رؤيـة سـطحية تجـزئ المشـكلات، ولعـل هـذه النظرة التي فصلت المشكلات عن بعضها وجزئتها هي سبب ذلك الفشل المتكرر لمحاولاتنا النهضوية. لهذا سعى بن نبي إلى حل مشكلة العالم الإسلامي وذلك من خـلال بنـاء مـنهج قويم لنهضته والتي ركز فيها على الحضارة الإسلامية وأطوارها من خلال الكشف عن البنى الحضارية المريضة وعلاجها وأكد من خلال ذلك على أن جل الأزمـات التـي مـر بهـا العـالم الإسلامي وما لحق به من آثار سـلبية هـو مـا اسـتوجب ضرورة إيجـاد فئـة مـن المثقفـين المسلمين لتقديم قراءات للأحداث والوقائع التي مر بهـا عـبر التـاريخ، مـن أجـل مراجعـة المواقف والقرارات وتقويمها وإعطائها تصور سليم، ذلك أن إنسان ما بعد الموحدين حسب بن نبي سواء ارتدى ثوب الإصلاح أو التحديث، فإنه يعاني من عقـدة رفـض الـنقض الأمـر الذي جعله يتمادى في أخطائه دون أن ينتبه إليها، وسبب هذا الـرفض راجـع إلى الهـروب والتهرب من تحمل مسؤولية نتائج الانحرافات التي تحدث بـين الحـين والآخـر في مسـيرته النهضوية.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. حمد بغداد باي، **التربية في مشروع مالك بن نبي الحضاري مفهوما ومميزات**، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، الجزائر، 2011.
2. زكي أحمد، **مالك بن نبي ومشكلات الحضارة**، ط1، دار الفكر، بيروت، 1992.
3. شايف عكاشة، **الصراع الحضاري دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**. دار الفكر، دمشق، 1986.
4. شايف عكاشة، **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي: مدخل تحليلي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.
5. طيب البرغوث، **مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافية تحليل الأهمية للمعطى الثقافي التربوي**، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2004.
6. عبد الله حمد العويسي، **مالك بن نبي حياته وفكره**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012.
7. فوزية البيرون، **مالك بن نبي، عصره، حياته، ونظريته في الحضارة**، دار الفكر، دمشق، 2010.
8. قادة بحري، **محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي**، دار الغرب، الجزائر، 2005.
9. لويزة لعميري، **نظرية الثقافة عند مالك بن نبي**، رسالة ماجستير لغة عربية، جامعة مولود معمري تيزي وزو، الجزائر، 2014.
10. مالك بن نبي، **آفاق جزائرية**، ترجمة شريف الطيب، دار الإرشاد، بيروت، 1970.
11. مالك بن نبي، **الحديث في البناء الجديد**، ترجمة عمر كامل مسقاوي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1977.
12. مالك بن نبي، **القضايا الكبرى إشراف ندوة مالك بن نبي**، ط2، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2000.

13. مالك بن نبي، **المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ترجمة عمر مسقاوي، ط1، عالم الفكر، دمشق، 1989.

14. مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، ط1، دار الفكر، دمشق، 1978.

15. مالك بن نبي، **تأملات**، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1978.

16. مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل مسقاوي عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق، 1987.

17. مالك بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، ط2، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1993.

18. مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ط1، دار الفكر، دمشق، 1970.

19. مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق، 1984.

20. مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ط3، دار الفكر، دمشق، 1987.

21. مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ط1، دار الفكر، دمشق، 1986.

- **المجلات:**

22. بودقزدام عمران، **التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2015.

تلقي النص الأركوني

ط د. خماس مختار- جامعة باتنة1

مقدمة:

ستظل ثنائية التراث والحداثة ثنائية محورية وملازمة لمشروع المفكر محمد أركـون في نقده للعقل الإسلامي، والذي أَسَمَّاهُ ب "الإسلاميات التطبيقية". هذا المشروع كان قد وُلـد في ظل الإشكاليات الكبرى التي واجهـت الفكـر العـربي والإسـلامي المعـاصر، والتـي كانـت مُصاحبة للظروف السياسية والثقافية والاجتماعية التي مرت بها البلاد العربيـة أثنـاء فـترة الهيمنة الاستعمارية، ونشوء حركات التحرر الوطني المطالبة بالاستقلال.

في خضمّ هذه الظروف، برز اسم مشروع المفكّر محمـد أركـون كأحـد أهـم المشـاريع الفكرية النّقدية في الساحة العربية إلى جانب مشاريع أخرى كحسن حنفي، محمـد عابـد الجابري، عبد اللـه العروي، الطيب تيزيني، وغيرهم. وإلى جانب الثنائية السـابقة، سـعى محمد أركون إلى إحداث قطيعة أبستمولوجيا مع "الإسلاميات الكلاسيكية" التي قد تبناهـا المستشرقون في دراساتهم للحضارة العربية والإسلامية والتـي كانـت في أغلبهـا تحـت تـأثير المركزية الغربية.

إذاً سنكون مع مشروعه "الإسلاميات التطبيقية"، مشروع القطيعـة والتجـاوز، اعـتماداً على منجزات العلوم الإنسـانية في الغـرب، عـبر مجموعـة مـن المنـاهج والأدوات المعرفيـة كأساس لاختراق مجال "اللامفكر فيـه". حيـث كـان هـذا النقـد بمثابـة الحـافز لاسـتقطاب مجموعة من المثقفين والمفكرين العرب والغربيين نحو تلقي النص الأركوني.

ومن الواضح أن الفكر الجزائري لم يتأخر هو الآخر في تلقي النص بواسطة بعض المفكرين والمشتغلين في الساحة الفكرية والفلسفية، وحتى الجامعة الجزائرية لم تتأخر عن الركب عبر الرسائل الجامعية التي سلطت الضوء على النص الأركوني بالدراسة والتحليل والنقد.

على ضوء ما سبق، وبالاعتماد على المنهج التاريخي التحليلي والرصد البيبليوغرافي، فإن هذه الدراسة أخذت على عاتقها الإجابة عن التساؤلات التالية:

- ما هي طبيعة مصادر ومباني النص الأركوني؟
- كيف تم تلقي واستقبال هذا النص عالميا، عربيا، ومحليا (جزائريا)؟
- ما هي مستويات المتلقين له؟
- ما هي آفاق الاستفادة من هذا النص؟

أولا: المصادر المعرفية للنص الأركوني:

إذا ما حاولنا تتبع ورصد المصادر المعرفية التي اعتمد عليها محمد أركون في تشييد مشروعه النقدي للتراث، فسنجد فيها للوهلة الأولى تمازجاً بين مرجعيتين مختلفتين؛ العربية والإسلامية من جهة والمرجعية الغربية من جهة ثانية، وهذا بلحاظ مساره الأكاديمي في جامعات الغرب وعلى رأسها جامعة السوربون بفرنسا.

1- المصادر العربية والإسلامية:

اندرج مشروع محمد أركون النقدي ضمن سياق « إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي »[1]، هنا كان من الطبيعي أن يتشكل النص الأركوني من بعض المنطلقات الفكرية والمعرفية لهذا التراث. إن القرن الرابع عشر الهجري (ق14ه) يمثل بداية إرهاصات "نزعة الأنسنة" في الحضارة العربية والإسلامية،

(1) محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2007، ص174.

والتي كانت سابقة لمثيلتها في الثقافة الغربية، حيث اعتبرها أركون بمثابة مُسلمة رئيسية. ويُقصد ب "نزعة الأنسنة" ذلك الموقف الذي يقدِّس ويحترم الإنسانَ لذاته، ويعتبره مركز الكون ومحور القيم، هذا قبل أن يتأزم العقل الإسلامي في القرون اللاحقة أو بتوصيف أركون لهذه الحالة ب "سوسيولوجيا الفشل".

مهما يكن من أمر، فإن هذا المفهوم كان البدايات الأولى للاحتكاك بمؤلفات أهم الفلاسفة المسلمين كأبي حيّان التوحيدي (ت: 414ه)، أبي علي مسكويه (ت: 421ه)، وأبي الحسن العامري (ت: 381ه)، وقد أنجز أركون عام 1969م أطروحته للدكتوراه في الفلسفة بجامعة السوربون عنونها ب "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي"، وقد ترجمها هاشم صالح إلى العربية عام 1997م عن دار الساقي ببيروت. وقد أعاد فيها قراءة مسكويه والتوحيدي على ضوء الأنسنة العربية، حيث « إنّ الاكتشاف الأساسي الذي توصل إليه محمد أركون في هذا العمل هو تبيان وجود مذهب فكري إنساني في العصر الكلاسيكي، وتحديداً في القرن الرابع الهجري- العاشر الميلادي، في ظل البويهيين. فقد ازدهرت العقلانية الفلسفية المستلهمَة من الإغريق، واتخذت على المستوى اللغوي والأسلوبي صيغة "أدب الفلاسفة، وفلسفة الأدباء". لكن هذه الأنسنة ضَمَرت فيما بعد وماتت إلى درجة أننا نسيناها تماماً، واعتقد أنها لم توجد قط! ثم دخلنا في عصور الانغلاق الطويلة التي فصلتنا تماماً عنها وجعلتها طيّ النسيان التراثي. الكتاب هذا يكشف النقاب عن لحظة منسيّة سبق أن ضربت في أرض الإسلام بمجيء السلاجقة في القرن الحادي عشر، وهو بهذا يستبطن سؤالاً: كيف السبيل إلى بعث الأنسنة من جديد في العالم العربي والإسلامي؟ كيف يمكن أن نصلَ ما انقطع ونستلهمه مجدداً لكي نبني عليه نهضتنا المقبلة؟»[1].

(1) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، 2007.

وفي هذا السبيل، اعتمد محمد أركون في أطروحته هاته على أهم المصادر المعرفيـة، ك "كتاب تهذيب الأخلاق"، "كتاب تجارب الأمم"، و"كتاب الحكمة الخالدة" لمسكويه، إضـافة إلى "كتاب الهوامل والشوامل"، "كتاب الإمتاع والمؤانسة"، "الصـداقة والصـديق"، و"مثالـب الوزيرين" للتوحيـدي، و"كتـاب الإعـلام بمناقـب الإسـلام" للعـامري، وغيرهـا مـن المصـادر الأساسية في الحضارة العربية والإسلامية. لنخلص إلى نتيجة مفادها أن هـذه المصـادر هـي إحدى أهم المرجعيات المعرفية المشكلة للنص الأركوني[1].

2- المصادر الغربية:

لقد تشكل النص الأركوني بشقّه الغربي في أجواء حركـة التنـوير التـي شـهدتها أوروبـا، حيث مكّن ذلك من الاستفادة من الثورة المعرفية على مستوى منـاهج وأدوات البحـث في علوم الإنسان. أضِف إلى ذلك أن صاحب النص قد عاصر مجموعة من المفكرين الفرنسيين والغربيين الكبار، ومن هنا سنحاول الإشـارة إلى بعضـهم وبعـض المـدارس والتيـارات التـي أثّرت في تكوين النص الأركوني.

2-1- المدارس الفكرية التي أثّرت في النص الأركوني:

لقد تعددت المدارس الفكرية التـي سـاهمت في تشـكيل الـنص الأركـوني، مـن أهمهـا مدرسة الحوليّات الفرنسية، الاستشراق، المنهج البنيوي وما بعد البنيوي، اتجاه علم النفس التاريخي، ومدرسة التحليل الفيلولوجي (فقه اللغـة)، وبمـا أنّ المقـام لا يسـمح بـذكر كـلّ المـدارس الفكريـة السـابقة، والتوسـع فيهـا جميعـاً، سـنكتفي فقـط باسـتعراض مدرسـة الحوليات والاستشراق، وذلك سبيل التمثيل والذكر لا الحصر.

---

(1) راجع: رضوان السيد، المصادر التراثية في دراسـات محمـد أركـون في الـتراث العـربي في الحـاضر: النشر والقراءة والصراع، ط1، هيئة أبو ظبي للسـياحة والثقافـة، أبـو ظبـي، 2011، ص163 ومـا بعدها.

أ- مدرسة الحوليّات (**Les Annales**):

هي مدرسة تاريخية فرنسية تأسست عـام 1929، مـن أبـرز روادهـا لوسـيانفافر (**L. Febvre**)، ماركبلوخ (**M. Bloch**)، وفرناندبرودال (**F. Braudel**)، وما يميـز هـذا الاتجـاه هو الـدعوة لانفتـاح الدراسـات التاريخيـة عـلى العلـوم الأخـرى، وتجـاوز الطـابع السردي للتاريخ إلى دراسة البنى الاقتصـادية والاجتماعيـة والثقافيـة والجغرافيـة والديمغرافيـة؛ أي دراسة كل ما له علاقة بالإنسان، ومن هنا كان لزاماً على المؤرخ عدم الاقتصار عـلى المـاضي فقط في دراسته للتاريخ، إذ الواجب عليه الاعتماد على التفكير القائم على التحليـل المـادي والملموس للوقائع والأحداث، ودراسـة مختلـف البنـى الاقتصـادية والاجتماعيـة والثقافيـة الراهنة[1].

ترجـع أهميـة هـذه المدرسـة حسـب أركـون، في أنهـا قـد حررتـه مـن تلـك الخطيـة المستقيمة للتاريخ، وهي نظرة تجريدية أو مجردة[2]، وقد اكتسـب مـن خلالهـا منهجيتهـا التحليلية ومبانيها المعرفية. إن دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي الأوروبي، ذات أهمية بالغة في التناول النقدي للمجتمعات العربيـة والإسـلامية، خصوصـا فـيما يتعلـق بموضـوع "تاريخية الفكر العربي والإسلامي".

ب- اتجاه الاستشراق (**Orientalism**):

يمثل الاستشراق أحـد أهـم الروافـد المعرفيـة للـنص الأركـوني، بحكـم احتكـاك صاحبه ببعض أساطين المستشرقين، من أمثال لويس ماسـينيون (**L. Massignon**)، كلود كاهن (**C.Cahen**)، جـاكلين شـابي (**J. Chabbi**)، وشـارل بـيلا (**C. Pellat**). والتي مثّلت أعمالهم جزءا مهما في بلـورة "الإسـلاميات الكلاسـيكية"، هـذه الأخـيرة تعاملت مع التراث بنوع من الاسـتعلائية والانتقائيـة والتحيـز، ولـذا حـاول أركـون

---

(1) راجع: الهادي التيمومي، المدارس التاريخية الحديثـة، ط1، دار التنـوير، بـيروت، 2013، ص179 وما بعدها.

(2) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، 2007، ص61.

تجاوز كل ذلك بهدوء، والتأسيس لعلم جديد يتناول بالتحليل والنقد والاختراقِ العقلَ الإسلامي من داخل الدائرة هو علم "الإسلاميات التطبيقية"، على اعتبار أن المستشرقين كما يقول مالك بن نبي هم: «الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية »[1]؛ أي أنهم يدرسون الإسلام من خارج دائرته الجغرافية والحضارية. أما روديبارت (R. Paret) فيرى أنّ الاستشراق: «علم الشرق، أو علم العالم الشرقي »[2]، ومن زاوية أخرى يقول ادوارد سعيد بأن الاستشراق « أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى الشرق، وبين ما يسمى في معظم الأحيان الغرب، وهو أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة بنائه والتسلط عليه »[3].

2-2- المفكرين الذين أثّروا في النص الأركوني:

كان لبعض المفكرين الغربيين دور كبير في التأثير وصقل النص الأركوني، أمثال لوسيان فافر (**L. Febvre**)، فرناند برودال (**F. Braudel**)، فرانسوافوريه (**F. Furet**)، ميشيل فوكو (**M. Foucault**)، وجاكدريدا (**J. Derrida**) وكلود ليفي ستروس (**C. Lévi-Strauss**)، وغيرهم الكثير. وهنا نكتفي فقط بمفكر واحد هو ميشيل فوكو، لأن المقام لا يسمح بغير ذلك.

يعتبر الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (1926-1984) من أهم الشخصيات المؤثرة في فكر محمد أركون، وبالخصوص الجهاز المفاهيمي المستعمل في "الإسلاميات التطبيقية"، حيث نجد مفهوم "الإبستمية" و"القطيعة التاريخية"

---

(1) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، دار الإرشاد، بيروت، 1969، ص5.

(2) رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص17.

(3) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، طبعة مزيدة، دار رؤية، القاهرة، 2006، ص ص45-46.

حاضرا بقوة في ثنايا النص الأركوني. ومن المعلوم أن هذه المفاهيم محوريةٌ في فلسفة فوكو، إلى جانب ارتكازه على منهجية الحفر "الأركيولوجي" ومنهجية التحليل "الجينيالوجي" في دراسة العلوم الإنسانية.

ثانيا: المباني المعرفية للنص الأركوني:

بالمحصّلة، علمنا أنّ تأثير المدارس والاتجاهات الفكرية والمفكرين المذكورين آنفًا، كان اللّبنة الأساسية في تشكل النص الأركوني، بالإضافة إلى التجربة الذاتية لأركون، ويمكن في هذا المجال ذكر بعض مباني هذا النص والمتمثلة في: المباني الفلسفية، المباني الانطولوجيا أو الوجودية، المباني الفيلولوجية، المباني الإبستيمولوجية، والمباني الأنثروبولوجية، ويمكن على سبيل المثال أن نشير إلىالمباني الأخيرة فقط وهذا لأهميتها وأصالتها في النص الأركوني، ونقصد بذلك المباني الأنثروبولوجية.

نعني بالأنثروبولوجيا (**Anthropologie**) أو علم الإناسة كما يقول كلود ليفي ستروس: «بمفهومها الواسع هي التخصص الذي يهتم بدراسة "الظاهرة الإنسانية"، والتي لا جدال في انتمائها إلى مجموعة الظواهر الطبيعية. ورغم ذلك، فهي تمثل بالمقارنة مع ما يمكن ملاحظته في أشكال الحياة الموجودة لدى الكائنات الحية الأخرى، خصائص قارة ومميزة تجعل من الواجب دراستها على نحو مستقل »[(1)]، ومعلوم أن مشروع "الإسلاميات التطبيقية" مؤسس على كتاب الأنثروبولوجي الفرنسي روجيه باستيد (**R. Bastide**) المعنون ب "الأنثروبولوجيا التطبيقية"، كما أن "إيتمولوجيا" (**Etymology**) النص الأركوني مستقاة من أنثروبولوجيا كلود ليفي ستروس مثل

(**1**) كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا في مواجهة مشاكل العالم الحديث، ترجمة رشيد بازي، ط1، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، 2019، ص18.

الأسطورة، أنظمة القرابة والسلطة... إلخ، هذا وقد أكد أركون على ضرورة الاستفادة من منجزات الأنثروبولوجيا بوصفها العلم الذي يدرس التفاعلات الثقافية والاجتماعية والدينية للشعوب، والجدير بالذكر أنه قد استطاع بناء إطار تحليلي أسماه ب "المثلث الأنثروبولوجي" يرتكز على مصطلحات ثلاثة هي: "العنف، المقدس، الحقيقة". وتكمن أهمية هذا الإطار أو المقاربة في تأصيل تلك المفاهيم على ضوء الواقع، خصوصا بعد ظهور حركات "الجهاد ضد الكفار" بدعوى احتكار الحقيقة المطلقة أو بتعبير الدكتور مسرحي فارح: «كل طائفة تقدم نفسها على أنها الممثلة الوحيدة للحقيقة الإلهية المطلقة وكل مخالف لها هو بالضرورة مخالف للإرادة الإلهية»[1]. ويُلاحظ المتلقّي للنص الأركوني غلبة وتأثير المباني الأنثروبولوجية على باقي المباني الأخرى المكونّة له في دراسة الظاهرة الدينية عموما.

كما أنّ تبنّي أركون للمناهج الغربية وافتتانه بها لا يعني البتّة ارتماءه في أحضان الفكر الغربي، كما لا يعني قبوله بكل منجزات هذه الحداثة، ومثلما هو ناقد للفكر العربي الإسلامي، فهو ناقد بنفس الدرجة للفكر الغربي حينما ينحرف عن المسار الإبستيمولوجية تجاه المسار الإيديولوجي[2].

ثالثا: تلقي النص الأركوني عربيا وعالميا:

بعد إبراز المصادر المعرفية الإسلامية والغربية للنص الأركوني ومبانيه المتعددة، سنحاول تسليط الضوء على قضية تلقي هذا النص، ومن المعلوم أن نظرية التلقي قسمت المتلقي إلى قسمين:

---

(1) فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي: أصولها وحدودها، ط1، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2015، ص ص180-181.

(2) فارح مسرحي، آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون في فارح مسرحي وآخرون: قراءات في مشروع محمد أركون، أعمال ندوة، ط1، دار الخلدونية، الجزائر، 2011، ص53.

- الأول هو القارئ العادي.
- أمّا الثاني فهو القارئ المفكّر، الناقد والمتجاوز للنص محل التلقي. هو المستهدف في هذه الدراسة.

بداية لابد من الإشارة إلى أنّ المتلقين للنص الأركوني ليسوا على مستوى واحد في تلقيهم له، ولذلك يمكن تصنيفهم من حيث:

* **الانتماء الجغرافي**: المحلي (الجزائري)، العربي، العالمي.
* **الانتماء الإيديولوجي**: الإسلامي، الليبرالي، اليساري... إلخ.
* **الموقف من النص**: القبول أو الرفض الكلي، القبول أو الرفض الجزئي، التبني والتجاوز.
* **التناول والتأليف**: جزئي، كلي.

الرقم	المتلقي	الكتاب	المترجم	دار النشر	سنة النشر
1	الباحثة الألمانية أرزولاغونتر	محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي	لم يترجم بعد	دار إيرغون، برلين.	ط1، 2004
2	المستشرق الهولندي رون هاليبر	العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند محمد أركون	جمال شحيد	الأهالي للطباعة، دمشق.	ط1، 2001

ومن أجل ما سبق، سنعتمد في اللاحق من هذه الدراسة على معيار الانتماء الجغرافي لبعض المتلقين- من خلال رصد إنتاجهم المعرفي- كمتغير رئيسي.

1- عالميا:

هنا يستوقفنا كتاب "محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي" للباحثة الألمانية في الإسلاميات "أرزو لاغونتر" والذي هو في الأصل رسالتها للدكتوراه، يقول د. برهان شاوي في مراجعته « لهذا الكتاب بعنوان "محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي" أهمية استثنائية، ليس للمكتبة العربية فحسب باعتباره يقدم مفكرا إسلاميا معاصرا إلى حقل الدراسات الإسلامية في اللغة الألمانية، وانما للمكتبة الألمانية، لأن الدراسات الاستشراقية للإسلام في ألمانيا لا زالت تجهل المفكر الكبير محمد أركون لأسباب مختلفة توقفت الباحثة عندها في مقدمتها النظرية للكتاب، والتي بررت فيها سبب اختيارها لمحمد أركون كموضوع لدراستها، وهي بذلك قد قدمت نقدا خفيا وغير مباشر لمجمل الاستشراق الألماني وللدراسات الإسلامية منه بالتحديد »[1].

2- عربيا:

الرقم	المتلقي	الكتاب	دار النشر	سنة النشر
1	عبد اللطيف فتح الدين	الإسلاميات التطبيقية وأسئلة العقل الإسلامي	مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط.	ط1، 2019.
2	عمر زهير علي	القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربي وأثر الاستشراق فيها "محمد أركون أنموذجا: دراسة تحليلية نقدية"	دار العصماء، دمشق.	ط1، 2019.

(1) محمد أركون، ناقد معاصر للعقل الإسلامي، مراجعة برهان شاوي، الموقع الالكتروني الألماني القنطرة، 2004، متاح على الرابط:
https://ar.qantara.de/content/mhmd-rkwn-nqd-msr-llql-lslmy

3	محمد قراش	الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية: دراسة تحليلية نقدية	دار رؤية، القاهرة.	ط1، 2018.
4	فاطمة الحصي	حكاية الفتى أركون: رحلة حياة من الاغتراب إلى الإصلاح.	مجاز للترجمة والنشر، القاهرة.	ط1، 2018.
5	نبيل فازيو	الإسلاميات التطبيقية هاجس التنوير: مدخل إلى مشروع محمد أركون	منتدى المعارف، بيروت.	ط1، 2017.
6	أمبارك حامدي	التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي: بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي	مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.	ط1، 2017.
7	عبد الإله بلقزيز	نقد التراث	مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.	ط2، 2016
8	محمد كنفودي	القراءات الجديدة للقرآن الحكيم: قراءة محمد أركون	أفريقيا للشرق، المغرب.	ط1، 2015.
9	مصطفى الحسن	الدين والنص والحقيقة: قراءات تحليلية في فكر محمد أركون	الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.	ط1، 2012.
10	عبد الإله بلقزيز "إشراف"	قراءات في مشروع محمد أركون الفكري. "ندوة فكرية"	منتدى المعارف، بيروت.	ط1، 2011.
11	أحمد بوعود	الظاهرة القرآنية عند محمد أركون	منشورات الزمن، الرباط.	ط1، 2010.

12	عبد المجيد خليقي	قراءة النص الديني عند محمد أركون	منتدى المعارف، بيروت.	ط1، 2010.
13	الحسن العباقي	القرآن الكريم والقراءة الحداثية: دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون	صفحات للدراسات والنشر، سورية.	ط1، 2009.
14	محمد المزوغي	العقل بين التاريخ والوحي: حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون	منشورات الجمل، كولونيا.	ط1، 2007.
15	مختار الفجاري	نقد العقل الاسلامي عند محمد أركون	دار الطليعة، بيروت.	ط1، 2005.

لقد حاولنا من خلال هذا الرصد البيبليوغرافي، مقاربةَ جميع الأصناف السابقة للمتلقّين، ولمنذكر المفكر السوري "هاشم صالح" على اعتبار أنه المترجم والمتلقي الأول عربيا للنص الأركوني بلا مُنازع، ولا بأس من الكشف أيضا عن مشروع "الإسلاميات النقدية" الذي أطلقه المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز حيث يقول: « الإسلاميات النقدية كما أتصورها هي بالمناسبة مشروع تبلورَ لديّ في سياق علاقة لم تنقطع بمشروع الإسلاميات المطبقّة (التطبيقية) عند محمد أركون، وهي بالتالي استئناف للإسلاميات المطبقّة واستكمال لها »[1]، ويعد عبد الإله بلقزيز من المتلقين القلائل الذين أنصفوا أركون حيا وميتا.

(1) عبد الإله بلقزيز، سلطة النص وسلطة التأويل من أجل إسلاميات نقدية، مجلة مؤمنون بلا حدود، 2017. على الرابط: **https://www.youtube.com/watch?v=C-89dFNoHoo**
راجع: عبد الإله بلقزيز، الديني والدنيوي: نقد الوساطة والكهنتة، نحو إسلاميات نقدية(1)، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2018، ص135 وما بعدها.

رابعا: تلقي النص الأركوني محليا (جزائريا):

إن النص الأركوني بوصفه موضوعا للتلقي، هو تجربة ذاتية للمتلقي في سياق بيئته وتصوراتها لطبيعية هذا النص ومخرجاته الفكرية، على هذا لم يتأخر المتلقي المحلي عن المتلقي العربي أو العالمي في استقبال النص والتعامل معه على قدر كبير من الجدية والأهمية. إذاً، نحن أمام عملية إنتاج وإعادة إنتاج النص الأركوني بمعايير محلية على يد كوكبة من الأساتذة والمفكرين الجزائريين، ويمكن لمس ذلك من خلال الجدول التالي:

الرقم	المتلقي	الكتاب	دار النشر	سنة النشر
1	زبيدة الطيب	القراءة الحداثية لعلم الكلام محمد أركون نموذجا	دار الأيام، الأردن.	ط1، 2018.
2	بدر الدين بلعباس	محمد أركون العقل الناقد: مسارات نحو سوسيولوجيا القلق	النشر الجامعي الجديد، الجزائر.	ط1، 2017.
3	نورة بوحناش	الاجتهاد وجدل الحداثة.	منشورات الاختلاف، الجزائر.	ط1، 2016.
4	شاشو محمد	الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون	دار الحامد، الأردن.	ط1، 2016.
5	فارح مسرحي	المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي: أصولها وحدودها	الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر.	ط1، 2015.
6	كيحل مصطفى	الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون	منشورات الاختلاف، الجزائر.	ط1، 2013.

7	مرزوق العمري	إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر	منشورات الاختلاف، الجزائر.	ط1، 2012.
8	فارح مسرحي، أحمد دلباني وآخرون.	قراءات في مشروع محمد أركون "أعمال ندوة"	دار الخلدونية، الجزائر.	ط1، 2011.
9	الطاوس غضابنة	الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري	منشورات نوميديا، الجزائر.	ط1، 2011.
10	أحمد دلباني	سِفر الخروج: اختراق الشبات الإيديولوجي في الثقافة العربية (أدونيس، إدوارد سعيد، على حرب، محمد أركون)	دار التكوين، دمشق.	ط1، 2010.
11	الزواوي بغورة	ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، فتحي التريكي، محمد أركون، مطاع صفدي	دار الطليعة، بيروت.	ط2، 2007.
12	فارح مسرحي	الحداثة في فكر محمد أركون	منشورات الاختلاف، الجزائر.	ط1، 2006.

يُصنف تلقّي د. مسرحي فـارح[1] للـنص الأركـوني- كنمـوذج للمحـلي- في خانـة الناقـد والمتجاوز لهذا النص، ولعل ذلك يرجع لاطلاعه على معالم مشروع "الإسلاميات التطبيقيـة" وإشكاليات جهازه المفاهيمي التي يحصرها في مسألتين أساسيتين هما:

- مشروعية التطبيق أو تنزّل النظري إلى الواقعي.
- الفعالية في تحقيق الأهداف المرجوة من المشروع.

وقد حاول د. مسرحي عبر مؤلفاته- كتبًا ومقالات- تبسيط وتقييم ونقد النص الأركوني بشيء من الإنصاف بين مجموعة مـن القـراءات التـي حاولـت دراسـة هـذا الـنص، والتـي تراوحت بتعبير د. مسرحي بين قراءة تحقيرية آيلة إلى التكفيرية، وقراءة تبجيليـة آيلـة إلى الأسطورية من جهة، ومن جهـة ثانيـة قـراءة وصـفت النصـب العدميـة النظريـة، وقـراءة وصفته بالطوباوية[2].

كذلك، يرى د. مسرحي في إطار تقييمه لمجمل الأعمال التي تلقت النص الأركـوني أنه قد: « حظي المشروع الفكري الذي نظّر له محمد أركون في العقد الأخير بالعديـد من الدراسات والبحـوث الأكاديميـة في مختلـف بقـاع العـالم، ولعـل الملاحظـة الأبـرز حول مختلف هذه الدراسات- التي اطلعنا عليها طبعـا-اهتمامهـا بالجـانبين النظـري والمنهجي من هذا المشروع على غرار الاهتمام بنقـد العقـل الإسـلامي أو الإسـلاميات التطبيقيـة، أو منهجـه في قـراءة الـتراث العـربي الإسـلامي، وكـذا تنظيراتـه المتعلقـة بإعـادة قـراءة القـرآن الكـريم، وبـالرغم مـن أهميـة هـذه الدراسـات، إلا أنهـا في

---

(1) الدكتور فارح مسرحي: (ولد عام 1975) أستاذ الفلسفة بجامعة باتنـة1- الجزائـر، اشـتغل عـلى فكر محمد أركون، وهو أول جزائري يفوز بجائزة أركون العالميـة للسـلام بـين الثقافـات ببحـث تحت عنوان "الأنسنة أفقا للتعايش" عام 2016، إضافة لعدة مقالات وكتب حول النص الأركوني (راجع الجدول في المتن أعلاه).

(2) للمزيـد أنظـر: فـارح مسرحـي، المرجعيـة الفكريـة لمشروع محمـد أركـون الحـداثي: أصـولها وحدودها، 2015، ص282 وما بعدها.

اعتقادنا لم تغطّ مختلف الورشات البحثية الكثيرة التي افتتحها أركون- دون أن يكملها في الغالب- من ذلك إغفال هذه الدراسات للجانب العملي أو الشق الاجتماعي- السياسي من هذا المشروع، وهو شق مهم جدا بالنظر لارتباطه بالواقع المعيش مباشرة وسعيه للكشف عن مواطن التأزم ومكامن الحرج في هذا الوقع، وكذا مقترحاته بشأن مسارات التدخل النقدي لتجاوز هذه الإخلال والأغلال التي تكبل الإنسان العربي المسلم »[1].

(1) فارح مسرحي، الأنسنة سبيلا لتجاوز العنف من خلال أعمال محمد أركون، مجلة متون، المجلد08، العدد02، الجزائر، سبتمبر2016، ص36.

خاتمة

سعت الدراسة إلى تتبع تلقي الـنص الأركـوني بمقاربتـه جغرافيـا وحضـاريا، مـع رصـد بيبليوغرافي لأهم المؤلفات التي تعكس في حقيقة الأمر تباين مستويات تلقـي هـذا الـنص والموقف المعرفي منه. على أن النتائج التي وصلت إليهـا الدراسـة قـد تفـتح آفاقـا جديـدة لتناول النص الأركوني من زوايا أخرى.

وتأسيسا على ما سبق يمكن استخلاص النقاط التالية:

1. إن النص الأركوني نص قلق ومثير للجـدل يهـدف إلى إحـداث "قطيعـة إبسـتمية" مـع الدراسات التقليديـة والكلاسـيكية للفكـر العـربي والإسـلامي وتأسـيس نظريـة نقديـة جديدة في التعامل مع التراث.
2. شـكل التنـوع في المصـادر المعرفيـة والمرجعيـات الفكريـة، أحـد أهـم مميـزات الـنص الأركوني، مما وفر له مساحة هامة يتحرك فيها بالبحث والنقد، وزحزحة المفاهيم التي كانت بمثابة "المسلمات اليقينية" غير القابلة للنقاش في المتخيل العربي والإسلامي.
3. يصنف النص الأركوني على أنه نص حـداثي بامتيـاز، بـاعتماده عـلى مجموعـة المنـاهج والأدوات المعرفية التي أنتجتها العلوم الإنسانية في الغرب، على غرار المـنهج الألسـني، المنهج التفكيكي، المنهج الانثروبولوجي، المنهج التاريخي... إلخ.
4. استطاع النص الأركوني بخصائصه الفريدة، أنّ يدفع بعض المتلقين من مختلف البيئات الجغرافية إلى البحث فيه والغـوص في مبانيـه، لإعـادة إخراجـه في قالـب يـتماشى مـع البيئة الجغرافية والإيديولوجيا أحيانا التي ينتمي إليها هذا المتلقي.
5. لم يغب النص الأركوني عـن الحـوار العلمـي وعـن المطارحـات الأكاديميـة في البيئـة المحلية، حيث برزت ثلّة مـن المتلقـين الجزائـريين اسـتطاعت الوقـوف عـلى مبـاني

النص الأركوني ومعالجة الإشكاليات التي طرحها، وتشخيص أهم مكامن القوة والضعف التي يتصف بها.

6. رغم أنّ المرجعيات الغربية التي أُسست لدراسة التراث العربي والإسلامي كانت منهلاً ومصدراً للعديد من المفكرين، إلاّ أنّ النص الأركوني استطاع هو الآخر أن يفرض نفسه في الساحة العلمية والأكاديمية وأن يكون منافسا للدراسات الاستشراقية، ولِمَ لا يكون بديلاً عنها.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني، طبعة مزيدة، دار رؤية، القاهرة، 2006.
2. رضوان السيد، **المصادر التراثية في دراسات محمد أركون في التراث العربي في الحاضر: النشر والقراءة والصراع**، ط1، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، أبو ظبي، 2011.
3. رودي بارت، **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، ترجمة مصطفى ماهر، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.
4. عبد الإله بلقزيز، **الديني والدنيوي: نقد الوساطة والكهنتة، نحو إسلاميات نقدية(1)**، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2018.
5. فارح مسرحي، **آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون في فارح مسرحي وآخرون: قراءات في مشروع محمد أركون**، أعمال ندوة، ط1، دار الخلدونية، الجزائر، 2011.
6. فارح مسرحي، **المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي: أصولها وحدودها**، ط1، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2015.
7. كلود ليفي ستروس، **الأنثروبولوجيا في مواجهة مشاكل العالم الحديث**، ترجمة رشيد بازي، ط1، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، 2019.
8. مالك بن نبي، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، ط1، دار الإرشاد، بيروت، 1969.
9. محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2007.
10. محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، 2007.

11. الهادي التيمومي، **المدارس التاريخية الحديثة**، ط1، دار التنوير، بيروت، 2013.

- **المجلات:**

12. فارح مسرحي، **الأنسنة سبيلا لتجاوز العنف من خلال أعمال محمد أركون**، مجلة متون، المجلد08، العدد02، الجزائر، سبتمبر2016.

- **المواقع الالكترونية:**

13. عبد الإله بلقزيز، **سلطة النص وسلطة التأويل من أجل إسلاميات نقدية**، مجلة مؤمنون بلا حدود، 2017، متاح على الرابط: **https://www.youtube.com/watch?v=C-89dFNoHoo**

14. محمد أركون، **ناقد معاصر للعقل الإسلامي**، مراجعة برهان شاوي، الموقع الالكتروني الألماني القنطرة، 2004، متاح على الرابط: **https://ar.qantara.de/content/mhmd-rkwn-nqd-msr-llql-lslmy**

فارح مِسرحي... نحو فلسفة جزائرية اختلافية

ط د. جباري فاروق- جامعة باتنة1

مقدمة:

ما معنى أن نفكّر في الإنتاج الفكري والفلسفي الجزائري؟ كما هو معلوم لدى المشتغلين في حقل الكتابة الفلسفية في الجزائر يُدركون مدى أهمية اللحظة التي ينتظرها الجميع "لحظة الإبداع الفلسفي أو الاستقلال الفلسفي الجزائري"، وما يمكن أن نتفق حوله أو نختلف فيه أن الخطاب الفلسفي الجزائري شهد تغير مع تغير السياقات الثقافية والسياسية والاجتماعية للمجتمع الجزائري، وما تمخض عن هذا التغير بروز إشكاليات ترتبط أساسا بقضايا الدولة والهوية والمثقف والمواطنة... إلخ؛ وقد ألزمت هذه الإشكاليات المثقفين الجزائريين عامة والمتفلسفة الجزائريين على وجه مخصوص باستشكالها وتحليلها ومساءلتها بمقاربات تختلف مفهوميا ومنهجيا ومعرفيا، فهناك مثقفون جزائريون يشتغلون في صمت بعيدا عن الضجيج وصخب السياسة والإعلام ويعالجون بمنطق عقلاني وهادئ، في مقابل وجود قوى الأصوليات الظلامية التي تُقدم مشهدية قاتمة وحزينة وبائسة للإنسان الجزائري، وحاولت بكل تملكه من قوة نفوذية وإعلامية تحطيم رموزنا الثقافية على غرار ما حدث مع تشويه صورة الأمير عبد القادر وابن باديس والقائمة طويلة، فعلينا كمشتغلين ومتفلسفين حول قضايا الثقافة الجزائرية أن ننتبه لخطورة التشويه البنيوي الذي تعرض ويتعرض إليه عقول الجزائر بدواعي لا يسمح المقام لسردها ومكاشفتها بكل موضوعية.

فمن واجبنا بل من الضروري أن نعرف ونعتَرف بفضل وجهود مفكرينا ومثقفينا القدماء منهم والمحدثين والمعاصرين وأن نكشف الجهود في اشتغال على متونهم بحثا وتنقيبا وحفرا في مضامينها وإشكالياتها ورهاناتها.

وانطلاقا من مقولة «بيار بورديو إن الأمم تعيش وتحيا بالرموز» فمن مسؤولياتنا العلمية والأخلاقية بل وحتى الوطنية أن نستدعي نصوص رموزنا الثقافية ونحتفي بها، فبلدٌ كالجزائر غني وثري ثقافيا فمنذ ألاف السنين والجزائر تنجب المبدعين والمثقفين والمفكرين، وكُتبت على أراضيها نصوص فكرية وثقافية عالمية وللأسف لا نعرفها كأن الجزائر تعيش التصحر المرجعي وشجرة بلا جذور في زمن الفراغات المؤلمة والخرابات الممنهجة.

ومن أهم الرموز في ساحة الكتابة الفلسفية الجزائرية الراهنة نذكر الأستاذ "فارح مسرحي" أستاذ الفلسفة بجامعة باتنة (مدينة تقع في شرق الجزائري)، كتب نصوص مختلفة وألف كتب متعددة ونال "جائزة محمد أركون الدولية" عام 2016 التي تمنحها مؤسسة محمد أركون للسلام بين الثقافات بالمغرب بالشراكة مع الأكاديمية اللاتينية بريو دي جنيرو بالبرازيل ببحث مُسبك وعميق وراهني تحت عنوان "الأنسنة أفقا للتعايش الآمن".

فتح الأستاذ "فارح مسرحي" عدة ورشات تعالج قضايا ثقافية وفلسفية بالتشريح والمساءلة والتحليل والنقد لمعضلات الثقافة العربية عامة والجزائرية خاصة، ومن منطلق انتصاره لفلسفة تؤمن بقيم التعدد والاختلاف والتنوع والتسامح ونبذ الإديولجيات الأحادية والمغلقة، لذلك نصوص المفكر "فارح مسرحي" تستحق منا قراءتها واستحضارها لمقاربة مشاكلنا، والاستفادة منها وتفعليها في فهمنا لواقعنا المتأزم والمأزوم، فأهم ميزة للشخصية المفهومية للمفكر "فارح مسرحي" مناقشته للقضايا بهدوء ورزانة وعمق، وعيا منه بفكرة الإختلاف، ومن هنا أصبح من المشروع طرح التساؤلات التالية: ما هي عناصر السيرة الذاتية والعلمية للشخصية المفهومية للمفكر "فارح مسرحي"؟، وأين تكمن فلسفة الاختلاف في الورشات التي فتحها "مسرحي" ابتداء من لحظة اشتغاله على فكر "محمد أركون" إلى غاية كتابةِ نصه

"التراث والهوية"؟، وما هي العوّارات والعقبات التي تدخلت في تعطيل مشروع الاختلاف الفلسفي في الجزائر؟ وكيف يمكن تجاوز لحظة التصّلب الهووي؟، وهل يمكن القول إن "فارح مسرحي" استطاع أن يقارب معضلات المجتمع الجزائري الدينية والسياسية والثقافية بمقاربة فلسفية اختلافية؟

أولا: في السيرة العلمية والبيداغوجية للمفكر فارح مسرحي:

فارح مسرحي أستاذ بقسم الفلسفة بجامعة باتنة1 منذ 2004، ورئيس قسم الفلسفة بجامعة باتنة من 2005-2009، وعضو في العديد من الهيئات العلمية، وخبير مُحكم بالعديد من المجلات العلمية متحصل على شهادة ليسانس فلسفة بجامعة قسنطينة وشهادة ماجستير بجامعة الجزائر سنة 2004، ودكتوراه فلسفة بجامعة باتنة سنة 2011 وشهادة التأهيل الجامعي بجامعة الجزائر سنة 2013[1]. صدرت له مجموعة من الكتب في الفكر والحداثة والفلسفة، ومن بينها: "الحداثة في فكر محمد أركون" عن دار منشورات الاختلاف- الجزائر، والدار العربية للعلوم، بيروت سنة 2006، وكتاب "المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي" عن منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية 2015، وكتاب "الفلسفة في الجزائر، الدرس والنص" عن منشورات الوطن اليوم سنة 2017، وكتاب "التراث والهوية" عن نفس الدار ونفس السنة، وكتاب "المواطنة والأنسنة" عن منشورات الوطن اليوم سنة 2017 وكتاب "المهام الجديدة للمثقف في السياقات العربية الإسلامية" عن منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية سنة 2018، وكتاب "محمد أركون.. فيلسوف الشرق والغرب" عن منشورات الوطن اليوم سنة 2022، وكتاب "مولود قاسم نايت بلقاسم... فيلسوف الإنية" عن نفس الدار ونفس السنة.

(1) فارح مسرحي، المواطنة والأنسنة، ط1، منشورات الوطن اليوم، سطيف، الجزائر، 2017، ص95.

كما صدرت له بعض الدراسات والمقاربات الفكرية العديدة في كتب جماعية من بينها: "التثاقف قي زمن العولمة"، باتنة/الجزائر 2010، وقراءات في فكر "محمد أركون" الجزائر2011، ودراسة نشرت في مجلة بحرينية تحت عنوان "أركون فكر الأنسنة" البحرين 2011، "والكتابة الفلسفية في الجزائر" باتنة- الجزائر2015، "عوائق تفعيل الدرس الفلسفي في الجزائر" في كتاب جماعي بعنوان "الدرس الفلسفي في الجزائر"... التحديات والآفاق- الجزائر 2017، كما شارك في العديد من والملتقيات والتظاهرات والنشاطات العلمية والبيداغوجية داخل الوطن وخارجه ونشر عديد من المقالات بمجلات المحكمة الوطنية والدولية[1]. كما كان له حضور إعلامي في العديد من الحصص الثقافية والفكرية في إذاعة والتلفزيون الجزائري وبعض القنوات الإعلامية الخاصة على غرار قناة الجزائرية التي استضفته في حصة الفهرست رفقة الباحث أحمد دلباني سنة 2012 من تنشيط الأديب والمفكر "أمين الزاوي" بمناسبة مرور سنتين على وفاة محمد أركون وكانت حصة رائعة من حيث الطرح والنقاش والتناول المنهجي لفكر محمد أركون.

ثانيا: في الاختلاف الفلسفي الجزائري/فارح مسرحي مختلفا عن أركون:

عرف النص الأركوني محاكمات ومصادرات إيديولوجية طغي عليها البحث التصنيفي التبسيطي الاختزالي لمشروع "محمد أركون"، مما نتج عنه صدور أحكاما غير موضوعية في حق الرَجل فهناك من وضعه في خانة الاستشراق واعتبره مستشرقا، ومن اعتبره بأنه هادما للتراث بالإضافة إلى وصفه بالتغريبي، وكل هذه المحاولات التصنيفية والاختزالية جعلت في تقديري المشروع الأركوني ضمن قوالب معلبة ومؤد لجة بسبب القراءات المتسَرعة والمتعجلة، فمن المفروض أن نكُون إيباخويين بالمعنى الظواهري فعلينا أن نعلق ونؤجل أحكامنا على المشروع الأركوني بعد قراءته

(1) فارح مسرحي، المصدر السابق، والصفحة نفسها.

وتنقيبه ودراسته بهدوء ورزانة الباحث في مقاربة الحقيقة التي تحاول أن تقبض على روح ومعنى النص الأركوني، فالمفكر "مسرحي" يؤكد في الكثير من المرات عـن المعالجـة الهادئـة للنصوص المحتكمة للنصوص بعيدا عن التصنيف والاختزال متجاوزا في ذلك كـل القـراءات التقديسية والتدنيسية للمشروع الأركوني.

وبخطى الباحث الراصد والمتتبِع المنهجي يقدم لنا "فـارح مسرحـي" تحلـيلا يـنم عـلى رؤيوية منهجية لأهم القراءات ألتي تناولت المشروع الأركـوني، وهنـا يشـير الباحـث "عبـد النور شرقي" لأهم هذه القراءات للمشروع الأركوني حسـب "فـارح مسرحـي" وهـي أربـع قراءات أو تقيمات وكل موقفين منهما يشكلان تقابلا، فأما التقابل الأول يبنـى عـلى فكـرة الصراع بين العقل والنقل ونتج عنها قـراءتين، قـراءة تحقيريـة تكفيريـة يمثلـه "خالـد كبـير علال" ويرى في المشروع الركوني تغريبي استشراقي، وعبد الرزاق قسوم الذي يرى في توجه أركون عقلاني إلحادي، أما القراءة الثانية تبجيلية أسطورية وجدت في "محمد أركـون" كـل البطولية واعتبرته بأنه المخلص والمنقذ، أما التقابل الثاني من حيـث بنيـة المشروع ومآلاتـه نتج عـن هـذا التقابـل قـراءتين فـالأولي يعـبر عنهـا "محمـد المزوغـي" ويعتـبر أن المشروع الأركوني دون جدوى علمية فهو تقليد للفلاسفة العـدميين والنسـبوية مـن الفرنسـيين أمـا القراءة الثانية يمثلها "رون هالبير" فهي من منظورية "فارح مسرحي" أنها قراءة موضوعية لأنها كانت نقدية ومن داخل النسق[1].

انطلاقا من القراءات السابقة للمشروع الأركـوني حسـب "فـارح مسرحـي" يمكـن القول أنه يفكّر هذه الأحكـام "القـراءات السـابقة" تفكّـرا منهجيـا، تفكـر المعقوليـة والهدوء والرصانة والرزانة وعدم السقوط في أحكام متسرعة وهذا الفعل في تقديرينا

(1) عبد النور شرقي، قراءة في مشروع محمد أركون، الحوار المتمدن، العدد 6702، 2020.

يؤكد على الحضور فعل الاختلاف الفلسفي وعيا ونصا لدى فكر "فارح مسرحي" باعتبار أن الاختلاف قيمة هامة في التفكير الفلسفي.

ينبغي الاعتراف للأستاذ "فارح مسرحي" أن نزعته الاختلافية برزت بشكل واضح في نقده واختلافه مع أطروحات "محمد أركون"، فلم يكن "فارح مسرحي" من أولئك الباحثين المتشرنقين حول أطروحات معينة فنجد يتخذ التماسف المعرفي والمنهجي في دراسته لأهم القضايا والإشكاليات، ففي مقاربته للفكر الأركوني ركز على أهمية وراهنية المشروع الأركوني في الأسئلة والإشكاليات التي يطرحها في معالجته لمختلف القضايا والعواضل التي عطلت العقل الإسلامي في الانخراط في الحداثة والتنوير.

إلا أن الأستاذ "فارح مسرحي" يختلف مع اركون في العديد من النقاط أهمها ما يطرحه الجهاز الاصطلاحي الأركوني من إشكاليات فأول سؤال يجب أن يطرح يقول الأستاذ "فارح مسرحي" « أول سؤال يطرح بشأن هذه المفاهيم لاسيما لدى أركون يتعلق بمنشئها وبيئتها التي انبثقت عليه، ثم مدى ملائمة هذه المصطلحات للموضوع الجديد عليه، أي التراث الإسلامي وفي الواقع وهي أسئلة ملحة بالنظر لارتباطها بقضية الإبداع في الثقافة العربية »[1]. ويتفق "فارح مسرحي" مع "محمود أمين عالم" حيث يقول في هذا الصدد « إن ثقافتنا في معظمها ثقافة استقبال وتلقي ورضوخ، لا ثقافة تجاوز وإنتاج وإبداع فعلينا أن نتجاوز ثقافة التلقي والرضوخ لثقافة التجاوز والإنتاج والإبداع »[2]. وبهذا يقر "فارح مسرحي" بعلاقة المصطلحات بالسياق التي ظهرت فيه وبالتركيز عن تاريخية المفاهيم، والتاريخية في نظر "مسرحي" هي التجذر

---

(1) فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر، 2011، ص195.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في الزمكان، فالمفهوم كالكائن الحي له لحظات، لحظة بداية وتطور واستمرار وقد تكون لحظة النهاية، وفي تطور هذه المفاهيم قد تفيدنا وقد لا تفيدنا.

ويناقش الأستاذ "فارح مسرحي" سؤالا المشروعية والفعالية باعتبارهما سؤلين مطروحين على المشروع الأركوني فكثير من المفاهيم التي نشأت في الفكر الغربي ضمن سياقات فكرية ومناقشات خاصة بتطور وصيرورة هذا الفكر وجاءت كإجابات لأسئلة الخاصة بالمجتمعات الغربية ويستحضر الدكتور "فارح مسرحي" أمر مهما في هذا المجال هو أن الكثير من المصطلحات يطرح إشكاليات داخل الفكر الغربي ذاته من منطلق أن كل مصطلح مرتبط بفكر معين أو مدرسة معينة أو فترة تاريخية دون سواها فحتى في الفكر الغربي نفسه لم يتحقق الإجماع حول فاعلية الكثير من المصطلحات[1].

لا يكتفي فارح مسرحي بالعرض النظري لمسألة اختلافه مع أركون في قضية ما يطرحه الجهاز الاصطلاحي الأركوني من إشكاليات فيقدم لنا براهين وأدلة منهجية يناقش فيها نموذج من المفاهيم التي يوظفها "محمدأ كون" في كتاباته المتعددة، فعلى سبيل التوضيح استعارة "أركون" مصطلح "الإبستمية" من فلسفة "فوكو" ووظفه في تحقيب الفكر الإسلامي تحقيبا إبستومولوجيا لا تاريخيا سياسيا كما جرت العادة، وهاهنا "فارح مسرحي" بوعي نقدي منه يميز بين إبستمية فوكو وإبستمية أركون على مستوى الفعالية، فالمصطلح لدى "فوكو" يساعد على إقامة تميز واضح بين سمات الفكر الغربي في كل مرحلة من المراحل التاريخية الثلاثة التي تحدث عنها، بينما لا يضيف هذا المصطلح أي جديد أثناء تطبيقه من قبل أركون على التاريخ الإسلامي لأن النتيجة التي وصل إليها هي أن الفكر الإسلامي ظل هو نفسه منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا.

---

(1) فارح مسرحي، المصدر نفسه، ص198.

وهذه بعض الملاحظات النقدية التي قدمها الأستاذ "فارح مسرحي" حول استعارة أركون للمفاهيم من فلسفة "ميشال فوكو" ومن بعض المفكرين الآخرين على غرار "بياربورديو" "وجورج بالانديه" وغيرهم فهذه المفاهيم تمت بلورتها انطلاقا من حالات سوسيولوجية وتاريخية خاصة ومن ثمة فهي تبقى أكثر فعالية في سياقها الأولي الذي تبلورت فيه وليس بالضرورة أن تكون بنفس القدرة من الفعالية فيما توظف في سياق آخر.

ويشير الأستاذ "مسرحي" إلى فكرة أعتقد أنها مهمة فلا يجب الرفض على حد قوله كليا لمسالة الاستعارة أو الاستفادة من الأجهزة المفهومية والاصطلاحية المتبلورة في الساحة الثقافية والفلسفية الغربية، لكن يجب الحذر والحيطة ومراعاة الشروط التي يفرضها نقل المصطلح من بيئة أخرى ومن ثمة فإنه لابد من الانطلاق من الواقع والسياق بدل الانطلاق من مفهوم أو النظرية، ثم البحث قي الواقع ما ينطبق عليها ويثبتها، لأن المهم هو تغير الواقع وإزاحة العوائق والمشكلات وتحسين المعطيات التي يعيش ضمنها الإنسان العربي المسلم وليس إثبات صلاحية المفهوم أو فعالية نظرية معينة فالفكرة الصحيحة ليست هي الخاضعة لأشبار أرسطو أو فوكو أو بورديو... إنما الفكرة القادرة على حل المشكلات الراهنة وإصلاح الواقع[1].

لا يتوقف الأستاذ "فارح مسرحي" في مساءلته النقدية وعرضه لموقفه الاختلافي مع المزالق المنهجية التي تنتج من الجهاز الاصطلاحي الأركوني، يواصل "فارح مسرحي" التمشي بخطى عقلانية هادئة فوق أرضية يدرك جيدا بأنها أرضية ملغمة وخطيرة، فالمشروع الأركوني مشروعا ضخما ومعقدا ومتعدد المناهج بل في بعض الأحيان صادما في بعض نتائجه، لذلك يواصل "فارح مسرحي" حاملا لمطرقته النقدية مستشكلا إشكالية التعددية المنهجية على مستوى الفعالية والجدية من جهة،

---

(1) فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، المرجع السابق، ص211.

وعلى مستوى تطبيقاتها وكيفية اشتغالها على موضوعاتها من جهة أخرى ويستحضر الأستاذ سؤال الانسجام بين الموضوع والمنهج بمعنى هل تناسب هذه الطريقة الموضوعات المدروسة؟ أي إسقاط المفاهيم والمناهج الحديثة على الموضوعات القديمة والتي حذر منها "أركون" في العديد من المناسبات إلا أن "أركون" سقط في هذا المطب المنهجي وفي هذا الشأن يقدم لنا الأستاذ "فارح مسرحي" مثالا تطبيقيا يرتبط أساسا بالطريقة الأركونية في معالجة النص القرآني فقد استحصر أركون المقاربة اللغوية الألسنية- السيميائية في مقاربته للنص القرآني بالاستفادة من معطيات اللسانيات المعاصرة وفي هذه الحالة يميز "أركون" بين القرآن كخطاب شفوي والقرآن كنص مدون، وانطلاقا من هذا التميز يرى "أركون" أنه يتيح لنا أن نلقي أضواء جديدة على النص القرآني وهنا تتدخل الذات النقدية المِسرحية مختلفةً تماما مع هذا التميز الخطير من الناحية الإيمانية- على الأقل- لأنه يطرح مشكلة الصحة والتطابق بين ما تلفظ به النبي وحيا وما يشتمل عليه المصحف تدوينا[1].

وينتقد الأستاذ "فارح مسرحي" "مبدأ المقايسة" الذي يقوم على محلولة تطبيق نفس المناهج التي طبقت على نصوص التوراة والإنجيل على النص القرآني فمن غير المشروع أن نضع القرآن على قدم المساواة مع الكتاب المقدس نظرا للفروقات الموجودة بين القرآن الكريم والكتب المقدسة، فحسب "فارح مسرحي" "فأركون" يلح على ضرورة إعادة قراءة القرآن قراءة تزامنية إلا أن من منظور "مسرحي" لاشيً تحقق فالمناهج الألسنية السيميائية المعاصرة تبقى غير ملائمة لنص ذو طبيعة خاصة فهناك أمور إيمانية تبقى مستعصية على هذه المناهج مهما بلغت درجة فعاليتها وإفادتها، ويستمر "فارح مسرحي" في تطوافه النقدي وبنوع من الحسم الفكري والمنهجي ويعرّج مستأنفا اللحظة الثانية في منهجية أركون التي تطرح بدورها إشكاليات أخرى أهمها

---

(1) فارح مسرحي، المصدر السابق، ص221.

"إشكالية الإمكانية" فأركون في هذه اللحظة يرتكز على التحليل التاريخي، في محاولة كتابة تاريخ من لا تاريخ لهم، أي كل الفئات المهمشة والمنبوذة والمقهورة في التاريخ، من أقليات إثنية ومعارضات سياسية ومبتدعة عقائدية، يقول "أركون" في هذا السياق، لقد حاولت في مختلف أبحاثي ومؤلفاتي أن أعطي حق الكلام لمن لا صوت لهم، أي للمهمشين والمنبوذين والمحتقرين على مدى التاريخ (...) أريد أن أحتضن كل هذه الأشياء المهملة والمنسية من قبل فكر جديد يتسع برحابة للجميع ولا يحتقر أحدا ولا ينبذه لأي سبب عرقي أو لغوي أو ديني أو طائفي.

يتناول "فارح مسرحي" النص السابق بقراءة علمية وموضوعية يستنطق فيها الواقع بمنهج حفري مفعلا آليات التعرية والكشف "فأركون" حسب قراءة "مسرحي" قدم تصورا متفتحا باعتبار أن التاريخ يكتبه المنتصرون والمسيطرون، والمتسلطون أما أصوات المهزومين والمهيمن عليهم فذهبت في مهب الريح فمن الناحية النظرية يعد هذا التصور إيجابي يقدمه "أركون" في كشف ورصد كل المعطيات التاريخية وتقديم صورة غير ناقصة عما حدث فعلا، أما على المستوى العملي يعلق "فارح مسرحي" بتعذر كتابة ما حدث فعلا، فالوصول إلى أصوات المقهورين يمر عبر النصوص ومن آليات المهيمنين في الحفاظ على هيمنتهم، ومع ذلك أن أكثر تراثات المنبوذين لا سبيل لاستعادتها ومن ثم فلا سبيل لكتابة تاريخهم، فتبقى دعوة أركون لكتابة تاريخ المهمشين والمنبوذين حسب "مسرحي" مجرد شعار نظري متعذر الممارسة والتجسيد، في كل المحاولات الأركونية لكتابة تاريخ المهمشين والمنبوذين باتت بالفشل والقصور يتساءل "فارح مسرحي" ما هو التاريخ الذي كتبه "أركون" بالنسبة لتراث الثقافة المنسية والمهمشة كالثقافة الأمازيغية التي ينتمي إليها، فما كتبه إلا بعض الإشارات في إحدى مقالاته التي يستعيد فيها ذكريات طفولته في قريته[1].

(1) فارح مسرحي، المصدر السابق، ص225.

من خلال توضيحنا لمسألة الاختلاف الفلسفي بين عقل جزائري حاول أن ينجز مشروعا أساسه تحديث العقل الإسلامي تجاوز الجهد لأكثر من خمسين سنة وعقل جزائري شاب اشتغل حول أهم قضايا وإشكاليات هذا المشروع لأكثر من عشرين سنة بدقة وتمحيص وبمنهجية علمية موضوعية إلى حد بعيد إلا أن "فارح مسرحي" وصل إلى استنتاج مهما هو « أن مشروع أركون المتمثل في نقد العقل الإسلامي قوته تتمثل في فتح المجال لطرح إشكاليات بالإضافة إلى جديته وصرامته وجرأته وطموحه، إلا أن كونه مشروع غير مكتمل بمعنى مازالت خطوط عريضة لمشروع لا تزال في طريق الإنجاز، ويجعل مسألة تقيمه أو الحكم عليه بصورة نهائية أمرا متعذرا إلى حد بعيد »[(1)].

ثالثا: عوامل تحقيق الاختلاف الفلسفي في الجزائر وسبل المعالجة:

1- في الدرس والكتابة الفلسفية في الجزائر.. العقبّات والحلول:

يطمح الأستاذ "فارح مسرحي" لوعي فكرة الاختلاف على الأقل في المجتمع الجزائري سواء على المستوى الجماهيري أو النخب السياسية والثقافية، فوعي معني الاختلاف في فهومنا وعيًا حقيقيًا ينقذنا من السقوط في الهاوية على حد قول "هيدغر" وحتى وإن سقطنا في الهاوية نستطيع أن نصعد من جديد بتمسكنا باختلافاتنا واحترامها وعيا وعملا، ففارح مسرحي في متونه الفلسفية المتنوعة بتنوع إشكالياتها نجد لا يتخندق وراء إيديولوجيات الخنق والانسداد ولا يتزمت لطرح على حساب طرح أخر، فإديولوجته فيما أرى هي الاختلاف واختلافه هو إيديولوجيته، فهو لا يعرض أفكاره عرضا مذهبيا إقناعا تجيشيا بل عرضه للأفكار هو عرضا منهجيا ومتعددا ومختلفا ومتخصصا، وهو الذي يعلن « على نهاية مثقف المشاريع والأنساق

(1) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص183.

وميلاد المثقف التخصصي النقدي في السياقات العربية الإسلامية فهو المهتم بتحليل وتشخيص وتقويم المشكلات الجزئية التي يعانيها المواطن العربي في يومياته (...) لقد آن الأوان أن يعبر المثقف عن موقفه من القضايا الواقعية والجزئية كموقفه من قضايا البطالة والتسرب المدرسي وموقفه من المنظومات التعليمية، وموقفه من ممارسات الأجهزة الأمنية والمصالح الصحية، وموقفه مما يحدث داخل المؤسسات العقابية، أو داخل المؤسسات الرياضية، وموقفه من الاستهلاك والإجهاض، وموقفه من العنف، والحرب والحب، من المخدرات والهجرة غير الشرعية... إلخ »[1].

ومن أهم العوائق البنيوية المتعددة والمتكثرة التي تقف حاجزا في وجه تحقيق فلسفة اختلافية جزائرية، في نظر "مسرحي" تلك العوائق التي تنحدر أساسا من معضلات الدرس البيداغوجي والديداكتيكي الفلسفي في الجزائر في مرحلة الثانوي والجامعي ومن واقع الكتابة النصوصية للمتفلسفة في الجزائر عبر أجيال مختلفة مما دفع بالبروفيسور "فارح مسرحي" أن يقارب هذه المسألة في خطاطته التي صدرت سنة 2017 عن منشورات الوطن اليوم وهي عبارة عن كتاب هام وراهني بعنوان "الفلسفة في الجزائر.. الدرس والنص" ناقش فيه "فارح مسرحي" الوضع العام للفلسفة في الجزائر درسا ونصا من خلال استنطاقه لأبرز العواضل والعقبات التي تعيق إمكانية تدريس الفلسفة بطريقة جادة وفعالة نؤثث فيها لقيمها الإنسانية المتمثلة في دفاعها عن الاختلاف والتعدد ونبذ العنف والتطرف، واستعادها لليومي والتضايف معه بدل المقولات الراكدة والراكمة والراكنة التي أنتجت درسا ينفر منه الأستاذ قبل التلميذ ومجتمعا مستسلما لقيم الفراغ والخراب التي طالت كل الصُعد، أما على المستوى الإنتاج النصوصي للفكر الفلسفي الجزائري يقف "مسرحي " على الإشكاليات التي ينبغي طرحها في جزائر القرن الواحد والعشرون مطالبا المشتغلين

---

(1) فارح مسرحي، المهام الجديدة للمثقف في السياقات العربية الإسلامية، ط1، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2018، ص ص66-69.

في الحقل الفلسفي بالجزائر بأهمية الكتابة الفلسفية التي تتعلق براهن وراهنية الإنسان الجزائري محليا وعربيا إسلاميا وعالميا.

ويمكن الإشارة للمقال الذي نشره الأستاذ "محمد شوقي الزين" في جريدة النصر بتاريخ 19 أبريل 2018 تحت عنوان "الفلسفة في مرآة ذاتها... فارح مسرحي والمجهر النقدي" يعلق "شوقي الزين" عن كتاب "فارح مسرحي" "الفلسفة في الجزائر" الغائر في الطرح والعمق وجدية أطروحاته قائلا « قليل بعدد صفحاته لكن كثير بنوعية طروحاته، في الوقت نفسه مسح سوسيولوجي بالدراسات الميدانية التي يعتمد عليها حول المادة التعليمية "الفلسفة" وشرح معرفي للعوائق البَرانية وللمقومات الداخلية، جعلت ولا تزال كذلك من هذه المادة في نوع من "الرمال الرخوة" للمشكلات الهيكلية التي لا تغادرها، بل تغوص فيها وتسجن في شراكها، أما العوائق الخارجية يرجعها الأستاذ "فارح مسرحي" إلى نظرة المجتمع للفلسفة فيها الفروض والاحتراس نظرا لتجذر حكم مسبق توغَل في النفوس وتغوَل، ولا نزال نتكبد مفاعيله ومراميه، مفاده أن الفلسفة لا تجدي نفعا، علاوة على الربط شبه الميكانيكي بينها وبين الزندقة والإلحاد، أما العوائق الداخلية فهي تتلخص في النقص الفادح في التكوين بما يتيح بلورة مشاريع فكرية وتقديم رؤى منسجمة ومكتملة حول المجتمع »[1].

تسعى قراءة "محمد شوقي الزين" لنص "فارح مسرحي" أن توضح مدى الجدية والفعالية والنوعية والمنهجية التي يتميز بها كتاب "الفلسفة في الجزائر" "فمسرحي" منهجي الطرح يقتصد في التعبير والنوعية في المعالجة فهو المتتبع الحصيف لمخاضات تطور وتغير الدرس الفلسفي الجزائري درساً ونصاً، يبحث في العوائق كما يبحث في الحلول ومن أهم العوّرات الداخلية تتعلق بتكوين الأستاذ والتلميذ

(1) محمد شوقي الزين، الفلسفة في مرآة ذاتها... فارح مسرحي والمجهر النقدي، جريدة النصر، قسنطينة، الجزائر، 2018.

والطرق المتبعة في تدريس فمثلا التلميذ في الثانوي يتعرف على الفلسفة متأخرا في مساره الدراسي ولا يكون ذلك قبل السنة الثانية لشعبة الآداب وفلسفة والثالثة ثانوي للشعب الأخرى، فهذه الحالة تؤثر سلبا على التلميذ بعد أن يصبح طالبا في الجامعة تخصص فلسفة وهذا ما نعيشه بالضبط، ويواصل "فارح مسرحي" الحفر والنبش في أصول أزمة الدرس الفلسفي في الجزائر متطرقا للعوامل الخارجية النابعة من نظرة المجتمع الجزائري للفلسفة والفلاسفة بشكل عام وكما نعلم أن الفلسفة مصادرة ومحاصرة سياسيا ودينيا واجتماعيا وشعبويا.

وبعد التشخيص لأعطاب تدريس الفلسفة في الجزائر، فكيف يمكننا الحديث عن احترام التعدد والاختلاف في درسا معطوب من جهة الموضوع والمنهج؟، أما بخصوص الإنتاج الفلسفي في الجزائر يؤكد "فارح مسرحي" بأنه لا يمكن الفصل بين الحديث عن الدرس الفلسفي في ثانوي أو في جامعة تدريسا وتكوينا وهيكلةً، وإنتاج أو كتابة نصوص فلسفية جزائرية بتكوين رديء ومشوّه ومعطوب بيداغوجيا وتربويا واستراتيجيا في المراحل الأولى للتلميذ لأن تلميذ وطالب اليوم هو الباحث والمفكر غدا.

ولهذا يقترح البروفسور "فارح مسرحي" بعض الحلول للخروج من عنق الزجاجة، ففي المجال البيداغوجي يقترح تدريس الفلسفة للتلاميذ بداية من السنة أولى ثانوي ويتم التدرج في تدريسها بصورة سلسلة غير منفرة كأن يدرس التلاميذ في السنة الأولى: مفاهيم فلسفية، وفي السنة الثانية: مدارس فلسفة: وفي السنة الثالثة: قضايا وإشكاليات فلسفية وهذا بعد قيام بإصلاح يشترك فيه الخبراء وأساتذة الثانوي والجامعيين وبطريقة تجعلنا نتجاوز تلك القطيعة الموجودة بين تدريس الفلسفة في التعليم الثانوي وتدريسها في الجامعة حتى يتسنى للطالب استثمار معارفه السابقة في

اكتساب معارف جديدة بالإضافة إلى توفير الكتاب الفلسفي وتجديد المكتبات الجامعية وإصلاحات أخرى[1].

فإذا كانت الفلسفة في تقليد اليوناني القديم تعني محبة الحكمة أو صداقة الحكمة فإنها عند البروفيسور "فارح مسرحي" حكمة الحب لها والغيرة عليها وعلى وضعها خاصة في الجزائر، فبنبرة المدافع عن قيّمها من خير وجمال وتعدد واختلاف، وبروح الباحث السائل السؤول عن رهانات العيش بالتفلسف على حد قول "جون غرايش" يدعو "مسرحي" إلى نشر فعل التفلسف في المجتمع الجزائري فالفيلسوف في نظره هو الباحث عن مقاربة الحقيقة فلا يمكن له أن يصل إليها فعلى المشتغل بالفلسفة أن يبحث في الشقوق والنتوءات ويرفض كل الإجابات والمبررات الجاهزة كما أنه ينتقد موقف أولئك الرافضين للفلسفة والمجتمع، والغير المقدرين لقيمة ودور الفلسفة فلسان حالهم يقول « أي مستقبل سيكون للفلسفة في الجزائر؟ فقيمتها قليلة، ونتائجها هزيلة، وبرامج تدريسها عتيقة وعليلة، وإرادة دارسها ومدرسيها ضئيلة، والأكثر من ذلك فهي للكفر والزندقة سليلة، وبإخراج الإنسان من الملة كفيلة »[2].

أما الموقف الثاني وهو للمؤمنين بجدوى الفلسفة وبقيمتها وبأهمية الاعتناء بها ونشرها ولسان حالهم يقول: وأي مستقبل للجزائر دون فلسفة؟

وهنا ينخرط "محمد شوقي الزين" متورطا مع السؤال الحارق الذي طرحه "مسرحي" في نهاية فصول كتاب "الفلسفة في الجزائر.. الدرس والنص". أي مستقبل للفلسفة في الجزائر؟ يتأرجح الجواب بين الفريق المناهض والذي أطلق عليه "قوى التعثُّر" والفريق المنافح الذي سماه "قوى العثور" فالتعثر هو الإيهام بأن الفلسفة لا

---

(1) فارح مسرحي، الفلسفة في الجزائر (الدرس والنص)، ط1، منشورات الوطن اليوم، سطيف، الجزائر، 2017، ص50.

(2) فارح مسرحي، المصدر نفسه، ص ص88، 87.

تجدي نفعا، فهي مجرد كلام في كلام، سفسطة، وخروج عن الملة، أما العثـور هـو التنويـه بأدوار الفلسفة والمكانـة التـي ينبغـي أن تحتلهـا في المجتمـع قصـد مرافقتـه في "حداثـة" البنيات الفوقية من تفكير ونضـال ويـدرك الأسـتاذ "فـارح مسرحـي" أن إرجـاع الحـق إلى الفلسفة يتطلب جهـد وعمـل كبـير وإرادة سياسـية في إحقـاق الحـق، والإرادة الفلسـفية نفسـها لـدى المتفلسـفة، فهُـم أدرى بمـا يتركـب منـه المنـزل مـن هندسـة فكريـة وأثـاث مفهومي[1].

2- التعدد والاختلاف الثقافي والرمزي في مقابل الهوية الهشّة:

يقوم البروفيسور "فارح مسرحي" بمقاربة إشكالية العلاقة بين التراث والهوية في كتابـه الصادر سنة 2017 مسـتأنفا تحليلاتـه الجـادة والعميقـة والمتعـددة الـرؤى والمنـاهج، وفي مستهل كتابه يستشكل مفهوم التراث، فماذا يعني الـتراث عنـد "فـارح مسرحـي"؟ يقصـد "مسرحي" بالتراث هو « ما تركه القدماء للمحدثين أو ما تركه السلف للخلـف »[2]. بمعنـى أن التراث هو النصوص البشرية الشارحة للقرآن والسنة والتـي يمثلهـا الفقهـاء والمـفسرون والمتصوفة وعلماء الكلام وغيرهم الـذين اتخـذوا وضـعا تأويليـا للقـرآن والسـنة، فالأسـتاذ "مسرحي" يحسم حسما منهجيا ولا يضع القرآن والسنة ضمن مقولة التراث.

ومن منطلق إيمانه بالتعدد والتنوع والاختلاف يضع قضية التوظيف البراغماتي للتراث- خاصة التراث الشفوي- من قبل مختلف السُلط والمؤسسات تحت المحـك والمساءلة النقدية مشخصا لمختلف العوائق التي تحول دون الاهـتمام الأمثـل بـه وترقيتـه كعامـل محـوري في بنـاء الهويـة الفرديـة والجماعيـة، فـما يحصـل مـن محاولات خطيرة لتقويض وهدم ومحو ما يسمى "بالثقافة الشعبية" وذلك بغرض

(1) محمد شوقي الزين، الفلسفة في مرآة ذاتها... فارح مسرحي والمجهر النقدي، المرجع السابق.
(2) فارح مسرحي، التراث والهوية، ط1، منشورات الوطن اليوم، سطيف، الجزائر، 2017، ص19.

الهيمنة على الرأسمال الرمزي للحفظ على المواقع والمصالح قصد إضفاء الشرعية على مختلف الممارسات وتدعيمها ضمن آلية الهيمنة (مهيمن، مهيمن عليه)، فأغلب المفكرين العرب والمسلمين اهتموا بالتراث الرسمي المدون وأهملوا العناصر المنسية والمهمشة كالتراث الشفوي وتراث الأقليات أو ما يدخل ضمن المسكوت عنه في التراث وقد يكون هذا الإهمال راجع لعدم القدرة على المعرفة الدقيقة بهذه الجزئيات، ومادام انتقالها يتم دون تدوينها في وثائق يمكن العودة إليها والاشتغال عليها وصفا وتحليلا واستثمارا، مثلما قد تكون العملية مقصودة وهذا هو مربط الفرس ومسوغ اشتغال الأستاذ "مسرحي" على هذه الإشكالية[1].

وما يلاحظ على المجتمع الجزائري وجود كم هائل من التراث الشفوي نظرا للتعدد الإثني، اللغوي، والثقافي في الجزائر فبلدٌ في حجم قارة تمتلك ثروة ثقافية ورمزية منقطعة النظير لكن في المقابل تبرز هشاشة وضع الهوية في المجتمع الجزائري واستمرار طرحها كإشكالية عويصة على التجاوز «فالهوية عندنا تعد من بين تلك الإشكاليات كثيرة الحضور في مختلف الخطابات العلمية والإعلامية، ومن كثرة تداولها تبدو وكأنّها واضحة جلية، مع أن مناقشتها تكشف في أغلب الأحيان عن مدى تعقدها وغموضها من جهة، وحساسيتها من جهة أخرى »[2].

ويعتقد "فارح مسرحي" أن الهوية إذا ارتبطت بفعل الهيمنة والاحتكار من قبل السلطة القائمة التي توظف موضوع الهوية توظيفا سياسويا مفعلةً أدواتها الفعّالة (إعلام، دعاية، عنف مادي، عنف رمزي) في شرعنة هذا الاحتكار، محولةً عناصر الهوية إلى رأسمال رمزي ثمين بيدها دون غيرها، ومن ثم يكون لها حق المساءلة والاتهام لمعارضيها وفي الوقت ذاته يكون لها حق منع الآخرين من أشكلة واختراق

---

(1) فارح مسرحي، التراث والهوية، مصدر سابق، ص ص19-30.

(2) المصدر نفسه، ص11.

الرأسمال الرمزي أو حتى الاقتراب منه[1]، وهذه الفكرة يؤكد عليها المفكر الجزائري "زواوي بغورة" في قوله « فدولة أو السلطة عملت على صناعة مجتمع جديد على شاكلتها »[2].

إن هذه النظرة القاتمة لوضع الهويات عندنا المعبرة عن وضع بـائس ومخـروم، يقـترح البروفيسور "فارح مسرحي" مقاربة جديدة في تصورنا لمسألة الهوية في الجزائر متجاوزا كل الهويات الأحادية والمصـمتة، التـي تغلفهـا الإيـديولوجيات السياسـوية أو الدينيـة وحتـى العلمانوية، فالهوية عند "مسرحي" هي لحظة شعور واع بالتميز عن الآخر من جهة وعـن الأنا الماضي من جهة أخرى، ومن ثم تكون لحظة تأسـيس الأنـا المسـتقبلي، وبـذلك تكـون الهوية مشروعا ينجزه الإنسان في نفسه أولا ثم في مجتمعه ثانيا (...)، وبما أن الهوية وعـي وانفتاح فهي بنفس الدرجة عمل وكفاح فهي وإن كانت حـاضرة عنـد بعـض المثقفـين، إلا أنها شبه غائبة في المشهد السياسي والواقعي[3].

(1) فارح مسرحي، التراث والهوية، مصدر سابق ، ص ص19-20.
(2) زواوي بغورة، الهوية والتاريخ: دراسات فلسفية في الثقافة الجزائرية والعربية، ط1، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، 2015.
(3) فارح مسرحي، التراث والهوية، المصدر السابق، ص ص76-77.

خاتمة

بعد مناقشتنا وتحليلنا لموضوع الورقة البحثية "فارح مسرحي.. نحـو فلسـفة جزائريـة اختلافية" يمكن تسجيل بعض النتائج وهي كالتالي:

- الشخصية المفهومية للبروفيسور "فارح مسرحي" متعددة المصادر والمناهج بعيـدة عـن المذهبية والتخندق وراء إيديولوجيات سياسوية أو دينية يشتغل بهدوء يكتب نصوصه وفق آليات متنوعة بتحليل، والتشخيص، والمسـاءلة، والنقـد، والحفـر، وتتميـز كتاباتـه بالمتانة المعرفية والمنهجية ويرجع ذلك في اعتقادي لوقوفه في أرضية معرفيـة ومنهجيـة صلبة وصلدة ولا يتعجل في حكمه فهو من أنصار التأجيل المبني على الإبيوخية حسب الظواهرية والتبيّن العقلاني الهادئ الـذي يقـارب الإشـكاليات بعيـون متعـددة وبزوايـا متنوعة.
- الأمر باختلاف "فارح مسرحي" مع "محمد أركون" في العديد من القضـايا والإشـكاليات التي طرحتها المقاربات المنهجية في قراءة التراث الإسلامي وتتمثل في إشكالية المفـاهيم والمصطلحات التي استعارها "أركون" مـن منـاهج ثقافيـة وفلسـفية غربيـة عـلى غـرار مصطلح "الإبستمية" "لميشال فوكو" حيث وظفه للتميز بين سمات الفكر الغربي في كل مرحلة من المراحل التاريخية الثلاثة التي تحدث عنها، بينما لا يضيف هذا المصطلح أي جديد أثناء تطبيقه من قبل أركون على التاريخ الإسلامي لأن النتيجة التـي وصـل إليهـا هي أن الفكر الإسلامي ظل هو نفسه منذ ظهور الإسلام إلى يومنا هذا.
- ينطلـق الأسـتاذ "فـارح مسرحـي" في تحديـده الجنينـي لمعضـلة تحقيـق الاخـتلاف الفلسفي من معضـلات الـدرس البيـداغوجي والديـداكتيكي الفلسـفي في الجزائـر في مرحلة الثانوي والجامعي والتي عرقلت تحقيـق فلسـفة اختلافيـة جزائريـة، ويقـف

"مسرحي" على الإشكاليات التي ينبغي طرحها في جزائر القرن الواحد والعشرون مطالبا المشتغلين في الحقل الفلسفي بالجزائر بأهمية الكتابة الفلسفية التي تتعلق براهن وراهنية الإنسان الجزائري محليا وعربيا إسلاميا وعالميا.

- يقترح الأستاذ "فارح مسرحي" طرحا متجاوزا للطرح التقليدي لمسألة الهوية، منتقدا لما أطلق عليه اسم "الهوية الملجأ" مقترحا مصطلحا مغايرا وراهني يطلق عليه "مسرحي" "بالهوية- المشروع" التي تأسس على الوعي النقدي والاختلاف التواصلي، فبراد يغم التجاوز من ماكرو- هوية- إلى ميكرو-هوية- يتطلب استحضار المسكوت عنه والغير مصرح به في سياقاتنا الثقافية وبالتحديد يجب الاهتمام بالتراثات المختلفة وخاصة التراث الشفوي.

- الكتابات الفلسفية والندوات والحوارات التلفزيونية بالإضافة إلى الحوارات المكتوبة والمسموعة منها للبروفيسور "فارح مسرحي" تفصح عن مجهود كبير يقوم به الرّجل في سبيل الحق الفلسفي في الاختلاف كما يقول المفكر المغربي "طه عبد الرحمان"، فهو يتفكّر الإشكاليات الفلسفية الراهنة ويمارسها بمنطق براكسيسي، يجمع بين النظر والعمل، بين الكتابة والمشاركة في الإعلام الفلسفي وتقديم الندوات الفكرية والثقافية للمجتمع المدني، إنه نموذج للمثقف النقدي الاختلافي وأعتقد أن المرحلة الراهنة التي نعيشها تتطلب حضور هذا النوع من المثقفين وبتضافر الجهود نصل لما كان في سابق صعب التحقيق بمعنى الوصول للكتلة الثقافية النقدية التي تنخرط في المشروع المجتمعي، ونبه المفكر وعالم الاجتماع الجزائري "عمار بلحسن" رحمه الله لهذه النقطة محللا لواقع الإنتلجانسيا الجزائرية « في الجزائر اليوم ليس هناك إنتلجانسيا نقدية، أي مجموعة اجتماعية، ما يوجد حقيقة هو فرديات مثقفة نقديا »[1]، فحسب "عمار بلحسن"

(1) عمار بلحسن، أنتلجَانسيا أَم مثقفون في الجزائر؟، ط1، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1986، ص62.

في الوقت الراهن لاوجود لإنتلجانسيا، أي كتلة اجتماعية ثقافية نقدية فكل المحاولات هي لأشخاص يحملون هموم ثقافية ويقدمون رؤى وأطروحات جديرة حقا بـالاهتمام لكن وكما يؤكد الأستاذ "فارح مسرحي" أن تحقيق هذا الهدف يحتاج لعمل مؤسسـات وإرادة سياسـية وتضـافر الجهـود لتجسـيد مشروع ثقـافي جزائـري متعـدد المرجعيـات نحتمى به في زمن خطير ومفترس.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. زواوي بغورة، **الهوية والتاريخ: دراسات فلسفية في الثقافة الجزائرية والعربية**، ط1، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، لبنان، 2015.
2. عمار بلحسن، **أنتلجَانسيا أَم مثقفون في الجزائر؟**، ط1، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1986.
3. فارح مسرحي، **التراث والهوية**، ط1، منشورات الوطن اليوم، سطيف، الجزائر، 2017.
4. فارح مسرحي، **الحداثة في فكر محمد أركون**، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006.
5. فارح مسرحي، **الفلسفة في الجزائر (الدرس والنص)**، ط1، منشورات الوطن اليوم، سطيف، الجزائر، 2017.
6. فارح مسرحي، **المهام الجديدة للمثقف في السياقات العربية الإسلامية**، ط1، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2018.
7. فارح مسرحي، **المواطنة والأنسنة**، ط1، منشورات الوطن اليوم، سطيف، الجزائر، 2017.

- **المجلات:**

8. عبد النور شرقي، **قراءة في مشروع محمد أركون**، الحوار المتمدن، العدد 6702، 2020.
9. محمد شوقي الزين، **الفلسفة في مرآة ذاتها... فارح مسرحي والمجهر النقدي**، جريدة النصر، قسنطينة، الجزائر، 2018.

- **الأطروحات:**

10. فارح مسرحي، **المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي**، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة، الجزائر، 2011.

قراءة تحليلية

في كتاب شروط النهضة لمالك بن نبي

د. رحابي جميلة- جامعة وهران 2

المقدمة:

قدّم المفكّر الجزائري "مالك بن نبي" 1905-1973 مؤلّفه الأشهر "شروط النهضة" من سلسلة كتبه حول ما أسماها ب "مشكلات الحضارة" فكان مشروعا إصلاحيا حول أهمية تأسيس الحضارة نظرا لأن التاريخ- وفقا له- لا يصنع بالاندفاع في دروب سبق السير فيها، وإنما بفتح دروب جديدة، ويتحقق ذلك بأفكار صادقة تتجاوب مع جميع المشاكل ذات الطابع الأخلاقي، وبأفكار فعالة لمواجهة مشكلة التنمية في مجتمع يريد بناء نفسه، فانتقد حركة النهضة ونظر في حال حضارة المسلم وما آلت إليه من تراجع حضاري، فعمل على بث القوة الدافعة وتأسيس الحركة الإصلاحية المناسبة فكانت بمثابة الاجتهاد الفلسفي الأنسب للتعبير عن واقع الشعوب المتخلّفة، والعمل على توفير الشروط النهضوية المناسبة للإصلاح والتجديد وبناء حضارة العالم العربي من جديد. إذن سنتوقف في بحثنا هذا مع جانب من مشروع "مالك بن نبي" وهو يصر على بناء وتكوين الحضارة وفق ما قدّمه في مؤلّفه "شروط النهضة". هذا ما يجعلنا نتساءل: **هل استطاع "مالك بن نبي" أن يجد القواعد المناسبة لتأسيس الحضارة العربية وضمان مكانتها في القرن العشرين؟ وكيف بدت المعالم الكبرى لهذا الإصلاح في محاور كتابه "شروط النهضة"؟**

صدر كتاب "شروط النهضة" باللغة الفرنسية أولا سنة **1949** بعنوان (**Les Conditions de la Renaissance**) ثم تمت ترجمته إلى العربية مع كل من "عبد الصبور شاهين" و"عمر كامل مسقاوي" كما تم تعديله في الطبعة الثانية من قبل مؤلّفه بعد

اقتراحات صادرة من قُراء طبعته الأولى. صدر الكتاب عن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق (سوريا)، 1986، وعدد صفحاته: 159 صفحة. هذا الكتاب من مجموعة من الأبواب والعناصر الجزئية سنتعرّف على مضامينها في هذا البحث. أما الكتاب ككل فقد كتبه "مالك بن نبي" من أجل تقديم الأسس المناسبة لإعادة بناء المجتمعات المستعمرة من جديد وتفرّدها بذاتها وإقامتها لحضارتها بعيدا عن كل تبعية وكانت الجزائر مع بوادر الاستقلال دافعه الأول لتحقيق هذه النهضة وتقديم مشروعه الفلسفي الأساس في بناء الحضارة ذكر **"مالك بن نبي"**: في بداية بحثه « أنه من ولد بالجزائر سنة **1905** يكون قد أتى في فترة يتصل فيها وعيه بالماضي الممثل في أواخر شهوده، وبالمستقبل الممثل في أوائل صائغيه »[1]، ووفقا لهذا الاعتزاز فكّر "مالك بن نبي" في أن الحضارة إبداع لا إستراد، كما أنها ليست أيضا جمعا ولا تكديسا لركام من الأشياء، وإنما هي: بناء وتركيب للعناصر الثلاث: **الإنسان، الزمن، التراب.** ثم إن **العقيدة الدينية** هي أساس هذا التركيب، فدور الحضارة إذا يبدأ حين تفقد الروح نهائيا الهيمنة التي كانت لها الغرائز المكبوتة الجماح[2]. هكذا دعا "مالك بن نبي" في "شروط النهضة" إلى أولوية ارتقاء فكر الإنسان إلى مصاف الأحداث الإنسانية والتفكير مَلياً في مُجمل العوامل المناسبة لبناء حضارته وتأسيس شروط تقدمها بالتخلّص من عامل الضعف الذي أجبرنا عليه المستعمر الغاشم.

أولا: الحاضر والتاريخ:

وهو عنوان الباب الأول من كتابنا ولخص **"مالك بن نبي"** فكرته الجوهرية في أن حصول عامل التغيير المطلوب يتجسّد في دور الأبطال وكذلك الأفكار وحتى

---

(1) عبد الطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي. ط1، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، 1984، ص33.
(2) المرجع نفسه، ص43.

السياسة وهنا ربط مفهوم الحضارة بمفهومه للتاريخ وجعل للحضارة مفهوما آخر وهو أنها: نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ[1]، وهنا أكد **"بن نبي"** أن الحضارة ليست كل شكل من أشكال التنظيم في الحياة البشرية، لكنها شكل نوعي خاص بالمجتمعات النامية حيث يجد هذا الشكل نوعيته في استعداد هذه المجتمعات لأداء وظيفة معينة، لا يكون المجتمع المتخلف في حالة تكيف معها، لا من حيث رغبته، ولا من حيث وسائله[2].

وهذا الحديث يبرز لنا كيف غابت الفكرة المجردة في رؤية المشكلات وتحديد الأهداف، بحيث أن المنهجية الإسلامية العربية المقتبسة من الغرب، لم تقدم حقيقة تتصل بقوة المجتمع الذاتية وإحساسه بالمخاطر، فقد تكدست قوالب الحضارة الغربية في عالمنا في أطر سياسية واقتصادية واجتماعية بينما القضية الحيوية المتصلة ببناء الشخصية الجديدة فقد بقيت بعيدة عن كل حد، لأن الصراع الفكري في البلاد العربية الإسلامية قد بلغ مداه[3]، كذلك في بداية الاحتلال لم يكن اهتمام الأمة الإسلامية بحلول مشاكلها قدر اهتمامها بأعمالها البطولية المتمثّلة في الكفاح. قال في هذا: « من المحزن حقا أن العالم الإسلامي قد استسلم لرُقاد طويل، فلم يفطن لساعات التاريخ الفاصلة، ولم يحاول انتهاز فرصتها السانحة، ليتخلص من الاستعمار»[4].

وكل هذه المسألة- برأي مالك بن نبي- لابد من توجيه المشكلة في إبطال هذا الصراع الفكري إلى إعطاء أفكارنا الحد الأقصى من الفعالية ثم علينا إدراك الوسائل

---

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1988، ص41.

(2) مالك بن نبي، مجالس دمشق: مشكلات الحضارة، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2006، ص34.

(3) المصدر نفسه، ص40.

(4) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1986، ص27.

التي يستخدمها الاستعمار في فرضه للسيطرة علينا، ثم يرى "بن نبـي" أن حقـائق التـاريخ مهمة جدا في بناء دورنا والقول بأن هناك محنة تخلـف نمـر بهـا صـنعناها بأيـدينا «فهـذا التخلف هو حصاد أمراض اجتماعية » لذا فكـل شيء يرتكـز عـلى المجتمـع مـما يسـتدعي الوحدة بين أفراده وسلوكاتهم في تنظيم ثقافي وانتظام حضاري، لهذا أضاف "مالك بن نبي" أن الجزائر سنة 1925 على الرغم من كونها بلـدا مسـلما لكنهـا كانـت عـلى- حـد تعبـيره- تدين بالوثنية عن طريق ما يحصل من تخلّف في الزوايا، هذا التخلف الذي استمر طـويلا يحجب المبادئ الأساسية التي تساهم فعلا في تأسـيس الحضـارة أيـن عمـل الإصـلاح سـنة 1936 على بناء حركة النهضة الجزائرية التي أغلقت أبـواب التيـه وفصـلت السياسـة عـن مشروعها قال في هذا: « من الواضح أن السياسة التـي تجهـل قواعـد الاجـتماع وأسسـه لا تسـتطيع إلا أن تكـوّن دولـة تقـوم عـلى العاطفـة في تـدبير شـؤونها، وتسـتعين بـالكلمات الجوفاء في تأسيس سلطانها»[1].

ولتحقيق ما تقدّم أضاف "مالك بـن نبـي" أن للأفكـار دورا مهـما في بنـاء الحضـارة بحيـث أنـه: « في فـترة انـدماج مجتمـع في التـاريخ يكـون للأفكـار دور وظيفـي، لأن الحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهمة معينة[2]، كما أن الحضارة هي جملـة العوامـل المعنويـة والماديـة التـي تتـيح لمجتمـع مـا أن يـوفر لكـل عضـو فيـه جميـع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره فـالفرد يحقـق ذاتـه بفضـل إرادة وقـدرة ليسـت نابعتين منه بل ولا تستطيعان ذلك وإنما تتبعان من المجتمع الذي هو جزء منـه[3]، ثـم إن إرادة المجتمع وقدرته تضيفان صفة الموضوعية على وظيفة الحضـارة، وهـي جملـة العوامـل المعنويـة والماديـة اللازمـة لتنميـة الفـرد وهـي نفسـها تتموضـع في شـكل

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص31.
(2) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص42.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

سياسة في صورة تشريع يمثلان إسقاطا مباشرا لعالم الأفكار على الصعيدين الاجتماعي والأخلاقي[1]، وعليه فإن المعجزات الكبرى في التاريخ مرتبطة دائما بالأفكار الدافعة التي جعلت الكثير من المجتمعات تنبثق من العدم ونثرها مسرح التاريخ حيث بقيت قائمة بقدر ما بقيت هذه الأفكار تدفعها. كما أن غنى أي مجتمع لا يقاس بكمية الأشياء التي يمتلكها بل بمقدار الأفكار الموجودة فيه، ففاعلية هذه الأفكار تخضع إذن لشبكة العلاقات الاجتماعية، أي أننا لا يمكن أن نتصور عملا متجانسا من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات »[2].

ثانيا: المستقبل:

وهو عنوان الباب الثاني الذي ضمّنه "بن نبي" مجمل العناصر الأساسية التي تؤسس لبناء الحضارة مُشيرا وبإسهاب لمعاناة الأمة العربية والجزائرية في النهوض بذاتها وتجاوز الضعف الذي فرضه المستعمر عليها ورأى: « بأن مشكلة الحضارة في العصر الحاضر لا تخص الشعوب الإسلامية فقط بل كل الشعوب تتهدّد مدنيتها بالفناء، ثم إن الوسيلة للحضارة متوفرة مادامت هناك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاث **(الإنسان، التراب، الوقت)** لتركب منها كتلة تدعي في التاريخ "حضارة"[3]، وعليه حسب "مالك بن نبي" فإن الدين يؤثر في الكون، حتى أن قوة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين، ثم إن فكرة الدين بدورها تشترط سلوك الفرد، وتنظم غرائزه تنظيما عضويا في علاقتها الوظيفية ببناء إحدى الحضارات[4]. إن الحضارة إذ لا تمضي قدما إلا بواسطة الفكرة الدينية والحضارة في أساسها تتحل إلى

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص43.
(2) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1986، ص25.
(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص ص57-58.
(4) المصدر نفسه، ص61.

ثلاث مشكلات أولية هي: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت، ولقيام هذه الحضارة لابد من حل هذه المشكلات الثلاث أساسا.

1- الإنسان:

هنا جعل "مالك بن نبي" لهذا العنصر أجزاء أخرى صغيرة وأكد مرة أخرى على أن الإنسان تعترضه عدة مشاكل تبعا لتنوع مراحل التاريخ والأمثلة كثيرة مثلا في حالات الفرق بين الرجل الأوروبي المستعمر ورجل العالم الإسلامي القابل للاستعمار، ولذلك يجب أولا أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى، ولذلك يلزمنا أن نفهم كيف يؤثر هذا الإنسان في تركيب التاريخ؟ بحيث أنه من الملاحظ كبداية، أن الإنسان يؤثر في تركيب التاريخ بمؤثرات وهي أولا بفكرة وثانيا بعمله وثالثا بماله، ثم إن قضية الفرد مرتبطة بتوجيهه في نواح ثلاث: توجيه الثقافة، العمل، ورأس المال. وقصد فالتوجيه قوة في الأساس وتوافق في السير وحدة في الهدف، وهو تجنب الإسراف في الجهد والوقت والتوجيه يحدد مجرى التاريخ نحو الهدف المنشود[1].

أما **الثقافة** فهي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته كما أنها المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر، وتعرف الثقافة بصورة عملية على أنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته، كرأس مال أولى في الوسط الذي نعيش فيه.

ومشكلة الثقافة: تتعلق بالمجتمع ككل بما فيه المتعلم والصبي الذي لم يبلغ مرحلة التعلم، إنها تشمل المجتمع من أعلاه إلى أسفله ولقد بين لنا "بن نبي" استحالة قيام تاريخ بلا ثقافة أو قيام حضارة أو دولة بدون ثقافة، فالشعب الذي فقد ثقافته قد فقد حتما تاريخه، فالثقافة هي الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص

(1) المصدر السابق، ص ص45، 78.

المجتمع المتحضر، والثقافة هي تلك الكتلة نفسها بما تتضمنه من عادات متجانسة وعبقريات متقاربة، أي هي كل ما يعطي للحضارة سمتها الخاصة ويحدد قطبيها من عقلية "ابن خلدون" (1405/1332م)، وروحانية "أبي حامد الغزالي" (450ه/505م)، وعقلانية "روينه ديكارت" (1596-1650م)، هذا هو معنى الحضارة في التاريخ، والإنسان حسب "بن نبي" بحاجة إلى المنطق العملي أي إلى كيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه، والمنطق العملي مهم في الحياة، لأن العقل المجرد متوفر (في الجزائر) في حين العقل التطبيقي الذي يتكون في جوهره من الإرادة والانتباه فشيء يكاد يكون معدوما، وما ينقص المسلم ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة فهو لا يفكر ليعمل، بل ليقول كلاما مجردا ومن هنا يأتي عقمنا الاجتماعي، فنحن حالمون ينقصنا المنطق العملي[1].

كما أن الصناعة للفرد وسيلة للكسب الجيد والعيش ولبناء المجد وهي للمجتمع وسيلة للمحافظة على كيانه واستمرار نموه كما يساهم المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي في بناء الحضارة بحيث ينتج المجتمع مهما تكن درجة تطوره يحمل بذورا أخلاقية وجمالية نجدها في عرفه وعاداته وتقاليده أي في ثقافته، ومنه فإن أي **مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي = اتجاه حضارة**، ويضيف "بن نبي" أن الثقافة التي تجمع بين هذين تكون ذات دلالة على نوع عبقرية مجتمع معين، وتحدد اتجاهه ليس الأدبي فحسب، وإنما تحدد اتجاهه في التاريخ.

أما **توجيه العمل**: فالعمل هو وحده الكفيل برسم مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي، ثم إن جهود العمل في مرحلة التكوين الاجتماعي يعني سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد، بما في ذلك جهد السائل والراعي وصاحب الحرفة والتاجر، والطالب والعالم والمرأة والمثقف والفلاح... الخ ليضع كل منهم لبنة جديدة في

(**1**) مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص ص85-96.

البناء، وتوجيه العمل هو تـأليف كـل هـذه الجهـود لتغيـير وضـع الإنسـان وخلـق بيئتـه الجديدة، ومن هذه البيئة يشتق العمل معناه الآخر كسب العيش لكل فرد[1].

أما بما يخص **توجيه رأس المال**: فرأس المال في جوهره هو المـال المتحـرك الـذي يتسـع مجاله الاجتماعي بمقتضى حركته ونموه في محيط أكبر من محيط الفرد، وأقصى من المقـدار الذي تحدده حاجاته الخاصة ولقد سجل التاريخ أن بدء تكـوين رأس المـال قـد ظهـر مـع ظهور الصناعات الميكانيكية ونحن بحاجة كما يقول "مالـك بـن نبـي" إلى تكـوين مجلـس لتوجيه الثروة لتتحول إلى رأس مال، وبهذا التوجيه الذي يسير متضافرا مع توجيـه الثقافـة وتوجيه العمل ليكون الفرد قـد اسـتكمل الشروط اللازمـة لتشـييد حضـارة تطـابق إطـاره الخاص، وتطرق "مالك بن نبي" إلى مشكلة المرأة تيسر المرأة والرجل بجانـب بعـض وهـي شقيقته كما وصفها بذلك النبي الكريم صلى اللـه عليه وسلم وهما قطبا الإنسـانية، لكـن المرأة الإسلامية في هذا العصر تأثرت كثيرا بالمرأة الغربية وقلدتها في كل شيء تقريبـا. رغـم ذلك فللمرأة دور فعال ينبغي مراعاته، إضـافة إلى مشـكلة الـزي وهنـا يـذهب إلى القـول ليس اللباس من العوامل المادية التي تقرر التوازن الأخلاقي في المجتمع فحسب، بل إن له دروه الخاص به فاللباس يُضفي على صاحبه روحه ومن المشاهد أنه عندما يلبس الشخص لباسا رياضيا، فإنه يشعر أن روحا رياضية تسري في جسده، ومن المعلـوم أن الملـبس يسـير مع أهله في تطور التاريخ وتبدل الأزمان[2].

2- التراب:

وهـو العـنصر الثـاني المشـكّل لوجـود للحضـارة وحـين نـتكلم عنـه لا نبحـث في خصائصــه وطبيعتــه لكــن في قيمتــه الاجتماعيــة (فهــو أســاس الســيادة، الإقلــيم، والاستقرار)، وهذه القيمة للتراب مستمدة من قيمة مالكيه، فحينما تكون قيمة الأمة

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص ص97-108.

(2) المصدرنفسه، ص ص113، 123.

مرتفعة، وحضارتها متقدمة يكون التراب غاليا في القيمة، وحين تكون الأمة متخلفة يكـون التراب على قدرها من الانحطاط، وإن التراب في الإسلام عموما هو على شيء من الانحطاط بسبب تأخر القوم الذين يعيشون عليه ذلك أن الأرض الزراعية في بعـض الـبلاد، كـالجزائر مثلا بدأت تتقهقر رويدا رويدا أمام غزو الصحراء.

3- الوقت:

يعرفه "مالك بن نبي" بأنه: « نهر قديم يعبر العالم منذ الأزل وهو يمر من خلال المدن، يغذى نشاطها بطاقتها الأبدية وهو يتدفق في أرض كل شـعب، ومجـال الفـرد يفـيض مـن الساعات اليومية وهو نهر صامت، حتى إننا ننساه أحيانـا، وتـنسى الحضـارات في سـاعات الغفلة أو نشوة الحظ قيمته التي لا تعـوض ومـع ذلـك ففـي سـاعات الخطـر في التـاريخ تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء ثم قد يصبح حتـى جـوهر الحيـاة الـذي لا يقدر»[1]، وبتحديد فكرة الزمن، يتحـدد معنـى التـأثير والإنتـاج وهـو معنـى الحيـاة التـي نعيشها والتي تنقصنا، وهذا هو معنـى الـزمن الـذي نكـون مـن خلالـه الفكـرة والنشـاط والإنسان دائما في حاجة إلى توقيـت لتعـويض مـا فاتـه، إن وقتنـا يقـول "مالـك بـن نبـي" الزاحف صوب التاريخ لا يجب أن يضيع هباء، ولاشك أن **التربيـة** هـي الوسـيلة الضروريـة التي تعلم الشعب العربي الإسلامي تماما قيمة هذا الأمر، ثـم ولـو اسـتغل كـل فـرد يوميـا نصف ساعة لعمل معين فسينتفع به العقل الإسلامي في أسلوب الحياة داخل المجتمع، وفي سلوك أفراده وبهذا الشكل لن يضيع وقتنا سدى وسترتفع كمية حصـادنا العقـلي والعمـلي واليدوي والروحي، وهذه هي **الحضارة. فالحضارة** إذا قطب يتجـه نحـو تـاريخ الإنسـانية وليست أجزاء مبعثرة ملفقة، ولا مظاهر خلابة والحياة تدعونا للسير إلى الأمام وهذا السير لابد أن يكون منظما ويجب أن تمضي بنا أخطاؤنا نحو الحضارة الأصـلية عـلى نحـو علمـي عقلي[2].

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص ص131-139.
(2) المصدر نفسه، ص141.

ثالثا: الاستعمار والشعوب المستعمرة:

وأنهى "مالك بن نبي" كتابه هذا بهذا الباب الثالث وفيه أكّد على سياسة المستعمر السلبية في التقليل من قيمة الفرد وتحدّث عن قابلية الشعوب لهذا الاستعمار أين تظهر الحاجة الملحة لطلب التكيف، وفي إيضاح هذا وصف "مالك بن نبي" الفرد "بالعامل الأولي للحضارة" وله قيمته الطبيعية البيولوجية التي يستغل من خلالها عبقريته وترابه ووقته، وقيمة ثانية اجتماعية مكتسبة تساهم في تنمية وتهذيب مواهبه الفطرية، ونظرا لذكاء أفراد المجتمع الجزائري باعتراف المستعمر نفسه، فرض هذا الأخير أسلوبه المُضاد لمحاولة السيطرة على هذا المجتمع بالقضاء على كل يطوّره ويدفعه إلى التقدم فيبقى رهين دوامة الفقر والحاجة، وهذا ما أسماه "بن نبي" بالمعامل الاستعمار، وقال فيه: « وبديهي أنه في حالته هذه لا سبيل له لأن يقوم بأعماله إلا بالقدر الذي يقدّره الاستعمار له، فهو يعيش كأن يدا خفية، وتارة مرئية تُشتت معالم طريقه، وتُقصي باستمرار أمامه العلامة التي تُحدّد هدفه، فلا يُدركه أبدا»[1].

ووفقا لهذا دعا "بن نبي" إلى النظر جيدا كما قال في "درس الاستعمار" ذاك ومحاولة ردعه بكل الطرق، ورفض القابلية لدعواه، فالمستعمر عمله الأساس يتمثل في تحريف حقيقة الفرد وتزويده بكثرة العراقيل التي تحرّف مساره المستقيم. وفقا لهذا التأثير الخارجي يتقبل الفرد الاستعمار فيسيطر كعامل داخلي على شعوره، «ومادام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا، فلا رجاء في استقلال، ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية». لهذا دعانا "بن نبي" إلى المُضي قُدما نحو الحضارة في شكلها الصحيح، وطالب بالسير العقلي العلمي نحوها، فهي قطب يتجه نحوه تاريخ الإنسانية. قال في تحقيق هذا:

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص147.

«وإن قضيتنا منوطة بذلك التركيب الذي من شأنه إزالة التناقضات والمفارقات المنـتشرة في مجتمعنا اليوم، وذلك بتخطيط ثقافة شاملة، يحملها الغني والفقير، والجاهل والعالم، حتى يتم للأنفس استقرارها وانسجامها مـع مجتمعهـا، ذلـك المجتمـع الـذي سـوف يكـون قـد استوى على توازنه الجديد »[1].

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص ص152-159.

خاتمة

هكذا وبهذا المشروع الذي قدمه "مالك بن نبي" عن الحضارة أجمع الكثير من المؤرخين على أنه وضع مذهبا قوي البنيان أثبت من خلاله مقدرته على الاستجابة لانفعالات الحياة الإنسانية وما فيها من معطيات عرفانية وفلسفية جسدت الوعي الكامل بطبيعة العصر الذي عاش فيه، فحاول أن تكون أفكاره وآرائه هذه منسجمة مع كافة العصور، وهذا من خلال اهتمامه بمشاكل العالم الإسلامي وسبل تقدمه، ثم إن غايته من شروط تقدم الحضارة التي ذكرها أن يسير بنا إلى نحو ركب التقدم، نحو شكل من أشكال الحياة الراقية وذلك عن طريق أشكالها الثلاث الرئيسية وهي دائما الإنسان التراب الوقت أي لابد من رجال حقيقيين يساهمون في هذا التقدم

مستخدمين التراب والوقت في بناء أهدافهم.

قائمة المصادر والمراجع

1. عبد الطيف عبادة، **صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي**. ط1، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، 1984.
2. مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1986.
3. مالك بن نبي، **مجالس دمشق: مشكلات الحضارة**، ط2، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2006.
4. مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، ط1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1988.
5. مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ج1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1986.

المحور الثاني

الفكر الجزائري وخطاب الهوية

حضور إشكالية الخصوصية والكونية وخطاب الهوية
في فلسفة عبد اللـه شريّط

د. درسوني شهرة زاد- جامعة الجزائر 2

مقدمة:

إنّ المطّلع على فلسفة عبد اللـه شريّط يلاحظ ثراءها المتميّز بالتعدّدية والتنّوع، سواء تعلّق الأمر بالمصادر والمنابع الفكرية التي أثّرت فيه فاستعان بها في تشكيل فكره، أو بمختلف المواضيع والإشكاليات التي طرحها وتشعّبت بين السياسي والإيديولوجي، التربوي والتعليمي، التاريخي والديني، الثقافي والأدبي، ومن بين الإشكاليات المتداولة على الساحة الفكرية العربية والإسلامية المعاصرة، والتي أخذ أغلب المفكّرين والفلاسفة المعاصرين على عاتقهم الاهتمام بها بالبحث والدراسة، إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر والتي يعبّر عنها بمرادفات أخرى على نحو الموروث والوافد، الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، الهوية والتفتّح، لتمثّل قضية فلسفية كبرى وهي إشكالية الخصوصية والكونية، أين يظهر خطاب الهوية ويفرض نفسه بقوة.

والمفكّر الجزائري عبد شريّط تطرّق في فلسفته لهذه القضية الشائكة لأنّها تتضمّن القلق الهويّاتي الذي تعيشه الأنا في صراعها مع الآخر، ولهذا فإنّه اهتم بدراسة الأنا العربية الإسلامية مركّزا على الأنا الجزائرية التي صارعت لأجل فرض وجودها ومحاولة الحفاظ على خصوصيتها في ظلّ ما واجهها ولا يزال من موجة قائمة أساسا على الوحدة والشمولية، بدءا من الدولة العثمانية ومرورا بالاستعمار الأوروبي وبالتحديد الفرنسي وصولا إلى العولمة وهيمنتها الكونية، وعليه لم يتوان في طرح هذه الإشكالية وتخصيص حيّز واسع لها في فلسفته متناولا إيّاها بالدراسة التحليلية

والنقدية محاولا في الأخير تقديم رؤية بنائية خاصة به بمثابة حل للخروج منها، ولأجل التمكّن من الوقوف أمام أبرز النقاط التي ناقشها وطرحها ينبغي طرح المشكلة الأساسية: **كيف ناقش شريّط إشكالية الخصوصية والكونية في عصر العولمة المتميّز بالوحدة والهادف إلى ابتلاع التعدّد الثقافي؟ وما الجديد الذي أضافه لخطاب الهوية؟**

أولا: مشكلة قلق الهوية وصراع الأنا مع الآخر:

1- الأسباب الذاتية:

إنّ الأنا العربية وفقا لرؤية عبد الله شريّط تعاني من مشكلة القلق الهويّاتي الناتج عن التمزّق الوجودي الذي تحياه وفقا للصراع مع نفسها ثم مع الآخر ولهذا كان التناقض مع نفسها قبل الآخر، ويرجع ذلك أولا للأعراض المرضية التي تعاني منها، والتي حدّدها في ثلاث أعراض أساسية مرتبطة ببعضها البعض وتتمثّل بداية في الانسياق وراء العاطفة، الأمر الذي يؤدّي إلى غياب التفكير العقلاني، ليصل إلى إهمال الاهتمام بالواقع، فأمّا بالنسبة للعرض الأول فيؤكد شريّط على سذاجة ذهنية الأنا العربية التي تنساق حول عاطفتها في الوقت الذي ينبغي فيه أن تحتكم إلى عقلها من خلال قوله: « في المجتمعات المتخلّفة تصدر المشاكل فيها غالبا عن ذهنية ساذجة واندفاعات عاطفية وعقد نفسية لا أساس لها من الواقعية والجد »[1]، وذلك راجع بحسب رأيه لما جسّدوه في أقوالهم وأفعالهم وبخاصة في الحياة السياسية والمعرفية التي خلت من أيّة قوانين وأنظمة عقلانية، متأثّرا ومؤيّدا في ذلك أستاذها بن خلدون الذي سبقه إلى التأكيد على سيطرة العاطفة على الأنا العربية فيقول مجددا: « كل حياتنا قضيناها شهوة أطفال: الحكم عندنا غنيمة وليس مسؤولية، وشهوة وليس

(1) عبد الله شريّط، من واقع الثقافة الجزائرية، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص39.

قانونا، وتسلّطا وليس تنظيما، حاول ابن خلدون- وحـده- أن يفهمنـا عيوبنـا ويهـدينا إلى مشاكلنا الحقيقية، فلم نشعر به، تحدّث بلغة العقل، ونحن عبيد للعاطفـة، بلغـة الرجـال الجديّين ونحن ما نزال مراهقين نحب العبث ولا نعرف رسالتنا في الحياة»[1].

أمّا بالنّسبة للعرض الثـاني فخاضـع لجدليـة الحضـور والغيـاب وإذا حضرت العاطفـة فهذا بسـبب غيـاب العقـل وعـد إعمالـه وتفعيلـه في مختلـف مجـالات الحيـاة الفكريـة والعملية تفعيلا حقيقيا، وإن تمّاستعماله فهو استعمال جزئي يفتقر إلى الاهتمام الحقيقـي بالبحث في المشاكل وحلولها وضرورة التنبّؤ بمآلاتها وكيفية التصدّي لها، وكـذلك يفتقـر إلى مبدأ حرية الاستعمال، وفي هذا الصـدد يقـول شريّـط: « أعتقـد اعتقـادا جازمـا أنّ أغلـب أسباب فشلنا في أيّ ميدان كان لا ترجع إلى الأسباب الطبيعية بقدر ما ترجـع إلى الأسـباب البشرية: الإهمال وقلّة العناية وخطأ التقدير وعدم التفطّن للأمور قبل وقوعها، كـل ذلـك يضاف إلى نفسية الغرور وضـيق الأفـق والاكتفـاء بـالمجهود الأقـل مـع الطمـع في أحسـن النتائج »[2]، بل ويقدّم مثالا حيّا حول عدم الاهتمام بالجانب الإيجابي الذي تتمتّع به الأنـا العربيـة والإسـلامية، وهـو الـتراث التـاريخي والسـياسي والأدبي الـذي زخـر بالعديـد مـن الإنجازات الفكرية والعملية من بطولات وقيم ومعارف والتي كان بالإمكان الاهـتمام بهـا والاشتغال عليها أن يحرّر هذه الأنا ولو قليلا ممّا تعانيه، ولكن عدم الاكتراث إلى الجوانب الإيجابية زاد من شعور الاستخفاف وعدم تقدير الأنا لنفسـها، ليتمثّـل العـرض الثالـث في إهمال الاهتمام بالواقع وبمعنى أكثر وضوحا الاقتصار على الأقوال وإلغاء الفعل والممارسـة الذي يعبّر عن الواقع ومتطلّباته، فكانت ميزتنا نحن الأنا العربية والإسلامية برؤية شريّـط

---

(1) عبد اللـه شريّط، معركة المفاهيم، ط2، الشركة الوطنيـة للـنشر والتوزيـع، الجزائـر، 1981، ص ص20-21.

(2) المصدر نفسه، ص100.

«أنّنا نتحدّث عن مبادئنا أكثر ممّا نهتم بواقعنا »[1]، أي أنّ حياتنا قول مناقض للفعل ومفارق له وحتى أنّ أغلب الحوارات على المستويين الأكاديمي والشعبي حول فعالية الأنا في خدمة الفكر وتقديم الجديد، تذهب أغلب الإجابات إلى الماضي بالقول "كنّا وفعلنا وقدّمنا" أمّا الحاضر والواقع فلا ينظر إليه ولا يتم الوقوف عنده بل يكتفي بالتزام الصمت حول مشاكله وقضاياه المستجدة والمتغيّرة بتغيّر العصر، ويقدّم شريّط مثالا آخر يبرز فيه هذا الشرخ بين النظرية والممارسة المشكّلة للأنا المتناقضة معربا: « نحن العرب- ومعنا الأمم المتخلّفة- ما نزال ننظر نظرة ازدواجية لكلّ شيء: الدين في الكتب شيء وفي واقع الناس شيء آخر، واللغة التي نكتب بها في واد، والتي نتخاطب بها في واد آخر، والسياسة التي نسطّرها في مواثيقنا ودساتيرنا غير السياسة التي نعيشها ونطبّقها في واقعنا العملي »[2]، ولا الأسباب الذاتية لوحدها مسؤولة معاناة الأنا العربية من التناقض والتمزّق الوجودي وإنّما ساهمت فيها أسباب موضوعية خارجة عنها ومرتبطة بالآخر من خلال الصراع القائم بينهما لأجل فرض الوجود ومشروعية السيطرة.

2- الأسباب الموضوعية:

يعود السبب الموضوعي البارز المرتبط بالآخر إلى ما يعرف بالكولونيالية التي بذلت جهدها منتهجة سياسة القوة والإغراء على حدّ سواء لجعل الذات العربية حبيسة نفسها منغلقة عليها، مع العمل على تعميق الشعور بعقدة النقص لديها فكريا وعمليا اتجاه الآخر المالك للقوة والمعرفة معا، فكانت النتيجة الشعور بالنقص والقهر الحضاري للأنا إزاء الآخر، وفي هذا عودة للتأكيد على سيطرة العاطفة بدل العقل لدى الأنا، يقول عبد الله شريّط مؤكّدا ذلك: « إنّ العاطفة تلعب دورا كبيرا في

(1) عبد الله شريّط، معركة المفاهيم، المصدر السابق، ص245.
(2) المصدر نفسه، ص106.

حياة الشعوب النامية وخاصة الشعور بـالقهر الحضـاري بعـد كـل مـا عانـت مـن القهـر العسكري والسـياسي والجزائـر توجـد في مقدمـة الـدول الناميـة التـي تـتحكّم فيهـا هـذه العاطفة »[1]، وعوضا من أن تجعل الأنا من هـذا الفعـل المـمارس اتجاههـا حـافزا للتحـرّر اختارت مبدأ الاستسلام والخنوع ورضت أن تمثّل الضعف والجهل تاركة له القـوة والعلـم، ومبرّرة ذلك بإلقاء اللوم عليه وتحميله مسـؤولية عجزهـا والتهـام كـل مـا هـو وافـد منـه بشكل مطلق خال من المساءلة النقدية، وقد وصف شريّط هذه الاتكالية للأنا مع التقليـد الأعمى المسبّب بعجز في الإنتاج ومحاولة الإبداع في قوله: « إنّنا بـدون ذلـك نصـبح أشـبه بمن يلوي عنق أمته فتصاب بانفصام في شخصيتها، ويصبح عندها من الطبيعـي أن يكـون الحاضر للآخرين والماضي لنا، والدنيا لهم والآخرة من نصيبنا، والنظام والاعتماد على النفس والطموح إلى عظائم الأمور وتسطير السبيل أمام البشرية وتجهيز الحياة بوسائلها العمليـة، كل ذلك من خصائصهم، أمّا ما يرجع إلينا فهو أن نغذّي أجسـامنا بمـا تسـاقط مـن فتـات حضارتها ونغذّي أفكارنا وأرواحنا وأدبنا بالألفاظ الرنّانة والتعابير الجميلـة والفخـر القـبلي بمحاسننا ومساوئنا على السواء »[2]، إنّ هذا الاستيراد الكـلّي لكـل مـا ينتجـه الآخـر فكريـا وماديا زاد في حدة تناقض الأنا بفكرها مع مادته فأضحت تحيا بين حقيقة فكرهـا الجامـد الحبيس للماضي وزيف المادة المستوردة التي تمثّل حقيقة الحاضر وتفرضـها، ثـمّ لـو تمّـت العودة خطوة للوراء في ما يتعلّق بذهنية الاتكال للأنا العربيـة فيقـرّ شريّـط بأنّهـا ليسـت وليدة فترة قصيرة ولم تكن موجودة من قبل وإنّما هي خاصية تتميّـز بهـا واعتـادت عليهـا منـذ وقـت طويـل، وحسـب مـا أشـار إليـه فـإنّ إبـن خلـدون يعـدّ أوّل مـن اكتشـفها

(1) عبد اللـه شريّط، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، ج1، منشورات السهل، الجزائر، 2009، ص158.

(2) عبد اللـه شريّط، الفكر الأخلاقـي عنـد ابـن خلـدون، ط2، الشركـة الوطنيـة للـنشر والتوزيـع، الجزائر، 1975، ص ص35-36.

وأكّد عليها في مختلف كتاباته في دراسة العقل العربي هذا الأخير « الميّال إلى السهولة وإلى البسائط من الأمور»[1]، ليخرج شريّط بنتيجة مفادها أنّ التناقض والتمزّق الوجودي الـذي لطالما عانت منه الأنا العربية ولا تزال يظلّ نتاجا ذاتيا يتعلّق بها ولا علاقة للآخر بـه ولـذا فمعركة وحوار الأنا لا يمكن أن يكون مع الآخر بل لابدّ أن يكون مع ذاتها، فإن تمكّنت من ذلك ستمتلك مشروعية المحاورة أو خوض المعركة مع الآخر، ويقدّم رأيه هنا بكـل واقعيـة ويعترف بكونه بعيد عن التشاؤم في هذه الفكرة تحديدا، معربا: « أنا لست من المتشائمين، ولا أقول بالجبرية الحتمية وبأنّ "أي كذا خلقت"، ولا مفر لتغيير طبيعتنا وسلبيتنا وعبثنـا، واستهتارنا، وإنّما أعتقد أنّ الحياة تعطي لكل ما يستحقه (...) إنّ المعركـة- في آخـر الأمـر- بيننا وبين أنفسنا وهـذا مـا لم يفهمـه مـع الأسـف قادتنـا في العـالم العـربي »[2]، ولـذا وإن اجتمعت الأسباب الذاتيـة والموضـوعية خلـف القلـق الهويّـاتي والتمـزّق الوجـودي الـذي تعيشه الأنا العربية فيظلّ السبب الأساسي ذاتيا مرتبطا بهـا بالدرجـة الأولى لأنّ الاسـتيلاب الذي تعاني منه جعلها تعيش حالة انفصام وانشطار إلى ذاتين، الذات الأولى متقوقعة عـلى نفسها رافضة الدخول في حوار مع الآخر مفتعلة صراعا وهميا، والذات الثانية منفتحة على الآخر انفتاحـا كليـا باحثـة عـن ذاتهـا فيـه، وهـو الأمـر الـذي جعلهـا تقـع في حصـار بـين الخصوصية والكونية.

3- حصار الأنا بين الخصوصية والكونية:

يعتقد شريّط بأنّ الأنا العربيـة التـي تعـاني مـن التمـزّق الوجـودي انشـطرت إلى ذاتين: الأولى الرافضة للآخر ووافـده والمتمسّـكة بالمـاضي وأصـالته ومـوروثـه، والثانيـة المتقبّلة للوافد والحداثة بكليّتها من دون مساءلة، وإذا تمّ الوقوف أمام منطق ثنائية

(1) عبد اللـه شريّط، نظريـة حـول سياسـة التعلـيم والتعريـب، ج2، منشـورات السـهل، الجزائـر، 2009، ص30.

(2) المصدر نفسه، ص ص23-24.

"الأصالة والمعاصرة" فإنّ المبدأ الأول يقتضي بالضرورة حسب عبد اللـه شريّـط إلى الركـود والتقوقع ورضى الأنا بسجنها والاعتياد عليه، بينما يقتضي المبدأ الثاني بـالتفتّح عـلى الآخـر انفتاحا كليا والأخذ دون المساءلة والنقد وفقا لما يخدم الشروط البيئية الفكرية والعملية، وهو المبدأ الذي أراد تحرير الأنا إلّا أنّه عمّق في أزمتها وتناقضها، ودليل ذلك النكسة التي تعرّضت لها الأنا العربية بعد هزيمة حزيـران 1967، أيـن قـال عنهـا شريّـط: « قـرأت مـا استطعت قراءته ممّا كتب عن "النكسة" وسمعت كما سمع غـيري مـا يقـال هنـا وهنـاك عن أسباب هذه "النكسة"، ولست أرى لحدّ الآن لماذا سمّينا هذه الوضعية بالنكسـة كـما لو كنّا قد شفينا من المرض، ولكن جاءت هـذه الحادثـة اللعينـة فأردتنـا إلى حالـة المـرض التي كنّا فيها منذ سنوات أو منذ قرون، ومن هنا يبدأ التضليل »[1]، ومـا يفهـم مـن هـذا النص لعبد اللـه شريّط بأنّ الأنا التي تقبّلت الوافد من الآخر وانفتحت عليـه كليّـا لأجـل خروجها من أزمتها وتناقضها قد عمّقت تمزّقها الوجودي لأنّها أضاعت ذاتها مجدّدا وسـط الآخر، وهو ما عبّر عنه بالنكسة هذا المصطلح الـذي وظّـف توظيفـا خاطئـا وفقـا لمنظـور شريّط من منطلق أنّ النكسة تطلق على المريض الذي شفي وتراجعت حالتـه ولكـن الأنـا العربية لم تشفى من الأساس، وفي هذه النقطة تتقاطع وجهة نظره مع الفيلسوف اللبناني جورج طرابيشي الذي يذهب هو الآخر إلى اعتبار أنّ الأنا العربية في محاولتا للتحـرّر بعـد الصدمة الحزيرانية تعرّضت لرضّة، بمعنى أنّه كان من المفـترض بفعـل الصـدمة أن تتحـرّر ولكن بفعـل الرّضـة بمفهـوم علـم الـنفس جعلتهـا تعـاني مـن النكـوص، وبالتـالي أضحـى التحـرّر نكوصـا وتقوقعـا مرضـيا، يقـول طـرابيشي واصـفا حالـة الأنـا بالعصـاب والـذي يعـدّ مـن أبـرز الأمـراض النفسـية: « أنّ هـذه العقـدة مـن طبيعـة نكوصـية، فقـد كـان لابدّ مـن تحديـد اللحظـة التاريخيـة التـي أتاحـت المناسـبة لاشـتغال آليـة النكـوص، أي

(1) عبد اللـه شريّط، معركة المفاهيم، المصدر السابق، ص168.

الارتداد إلى الوراء، وتلك كانت رضة الهزيمة الحزيرانية التي لها مفعول ممرض على الشخصية العربية »[1].

إنّ هذا الحصار للأنا بين الخصوصية والكونية ولّد لديها معركة نفسية والتي سمّاها عبد الله شريّط « بمعركة الانسجام »[2]، أين أضحت الأنا لا تعاني من عدم انسجام مع نفسها فقط بل مع مجتمعها وفي واقعها، الذي جعلها تعيش العديد من أشكال التناقضات، تناقض مع نفسها، مع مجتمعها، مع زمنها في واقعها، ويجمع شريّط كل هذه الأشكال في قوله الآتي: « إنّنا نعيش في متناقضات مع أنفسنا ومع مجتمعنا، متناقضات بين ماضينا ومستقبلنا، بين حياتنا المادية المصطنعة وحياتنا الفكرية المذبذبة نعيش في مجتمع ثقيل علينا عبء حمله من القرون البدائية إلى عصر التكنولوجيا »[3]، وبالتأمّل في هذه التناقضات يمكن الوقوف على تناقضها مع تفكيرها وواقعها أي تناقض بين الفكر والعمل، لأنّه بانفتاحها على الآخر وتبنّيها لحضارته ماديا وعمليا على شاكلته واقتداء به من دون التفكير في طبيعة ما تبنّته أو حتى الشك فيه ونقده إن كان يتلاءم وبيئتها الفكرية والاجتماعية أو العكس يجعل منها حاضرة عمليا واقعيا ومغيّبة فكريا، وهذا الحضور والغياب في الوقت ذاته هو أخطر أشكال الأنا المتناقضة الذي يؤسّس لعدميتها، وهذه العدمية قد وضّحها عبد الله شريّط لمّا قال: « إنّ وضعنا الراهن في مجتمعنا العربي يتميّز بالتصادم الذي اختلطت فيه حياتنا التقليدية في كل الميادين بالحياة العصرية، وهذا الاختلاط طبيعي ولم يكن لنا منه مفر، وليس لنا أن نأسف له في حد ذاته، ولكن ما نأسف له في هذا

---

(1) جورج طرابيشي، المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، ط1، دار بترا، سوريا، 2005، ص ص11-12.

(2) عبد الله شريّط، أخلاقيات غربية في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ت)، ص6.

(3) عبد الله شريّط، حوار جديد، مجلة الأصالة، العدد12، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1973، ص78.

التصادم هو أنّنا تقبلناه عمليا وتعوّدناه كما لو كان شيئا طبيعيا، ودخل حياتنا اليومية قبل أن نتلّقاه فكريا وندرسه ونفهمه، فكان الجانب الحضاري في حياته موجودا وجودا عمليا أي وجودا مستعارا، ولكنه غير موجود فكريا، أي هو غير موجود وجودا حقيقيا، إنّ وجودنا الحضاري خليط من الحقيقة والزيف »[1]، ويواصل مؤكّدا في فكرة الحضور العملي والغياب الفكري على أنّ ما يعرف بالنهضة ومحاولة فك أسر الذات العربية من سجنها وعودتها لمسار الزمن مجدّدا، لن يتم مادام الجانب المادي مستوردا والجانب الفكري غائبا، وهذا دليل على أنّه يشير إلى ضرورة وأسبقية الجانب الفكري على الجانب العملي، إلّا أنّ الجانب الفكري للأنا العربية في حالة غيبوبة كما قال: « وأسمح لنفسي أن أزعم أن ّكل ما تراه في أنحاء العالم العربي من علائم النهضة هي في الواقع علامة شيء واحد وهو أنّ جسمنا هي، أمّا فكرنا فما يزال في غيبوبة »[2].

ثانيا: فعل الاعتراف خطوة للتخلّص من القلق الهويّاتي:

يذهب العديد من الفلاسفة الغرب إلى الاتفاق حول بعض الخطوات الأساسية التي من خلالها تتجسّد إمكانية تغيير الشخصية الإنسانية والخروج بها من الحالة المرضية إلى الحالة السويّة، ومن بين هذه الخطوات، الوعي، التحرّر، الاعتراف، النقد الذاتي، التفعيل النظري، التغيير العملي، وقد وضع الفيلسوف إريك فروم أربع خطوات معتبرا إيّاها شروطا كفيلة بتغيير الشخصية الإنسانية وهي:

1. « المعاناة، مع الوعي بأنّنا نعاني.
2. الكشف عن الأصل في الحال السيّئة التي بسببها نعاني.
3. أن نتبيّن أنّ ثمّة مخرجا من حالات تلك.

---

(1) عبد اللـه شريّط، معركة المفاهيم، المصدر السابق، ص147.
(2) المصدر نفسه، ص184.

4. أن نقبل فكرة أنّه لكي نتجاوز تلك الحال فإنّه يجب علينا أن نتبّع طرائق معيّنة في المعيشة، وأن نغيّر ممارساتنا الحياتية الراهنة »[1].

أمّا بالنّسبة لعبد الله شريّط فيؤكّد هو الآخر بأسلوبه ومنطلقا من واقعه بأنّ الأنا العربية التي إضافة إلى ما تعانيه من التناقض والتمزّق الوجودي، تعاني قبل ذلك من حالة عدم الوعي التام بحالتها، ولهذا يرى من الضروري الوقوف على مكمن التأزّم هذا بتشخيصه والبحث فيه قبل تقديم الحلول الجاهزة والسريعة التي لا تزيده إلّا تعقيدا، ويصرّح بذلك بشكل مباشر وواضح قائلا: « نعتقد أنّ تشخيص المرض أهم من البحث عن الدواء بالنسبة إلينا، لأنّ خطر أمراضنا في مرحلتنا الراهنة هو أنّنا نعيشها ولكنّا لا نشعر بها »[2]، ولهذا فإنّه إذا كانت الأنا العربية هي المسؤولة عن تأزّمها وتناقضها، فلابدّ لها من الاستفاقة من غيبوبتها واستحضارها لوعيها أوّلا، وبعد حضور الوعي تأتي الخطوة الثانية وهي ضرورة الاعتراف، أي الاعتراف بداية بأنّها المسؤولة عن هذا التناقض وما نجم عنه من عدم وعي أدّى إلى تخلّفها في مقابل الآخر، ثمّ الاعتراف باستيرادها لكل ما أنتجه الآخر واستهلاكه شكلا ومضمونا من دون مراعاة لظروف بيئتها الفكرية والاجتماعية، ويعبّر شريّط عن هذا الاستيراد والاستهلاك الفكري والعملي في قوله: « إنّنا لم نتجاوز بعد مرحلة النقل والتبعية لما ننقل، لأنّنا إذا نقلنا وشرحنا، فلا صدى واضح للذاتية في ذلك النقل والشرح، بل إنّنا ننقل تلك النظريات الغربية ونطبّقها على واقعنا الخاص دون تدقيق، فكانت النتيجة الحتمية أن فقدنا هويتنا أمام زحف تلك النظريات الغربية وتسلّلها لتعشّش داخل أدمغتنا أوّلا فواقعنا ثانيا، ومن ثمّ أصبحنا تابعين للغرب شكلا ومضمونا »[3]، ثم

---

(1) إيريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد، زهران، عالم المعرفة، الكويت، 1989، ص159.

(2) عبد الله شريّط، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر السابق، ص6.

(3) مصطفى سامي النشّار، ضد العولمة، ط1، دار قباء، القاهرة، 1999، ص42.

الاعتراف أخيرا بتفوّق الآخر وعدم انتقاده لأنّها لم تصل مرحلة الممارسة النقدية للآخر وهي لم تظفر بالنجاح في الممارسة النقدية لذاتها أي بانتهاج مبدأ النقد الذاتي، وتجتمع سلسلة الاعترافات كلها في حلقة واحدة متمثّلة في ضرورة اعتراف الأنا أمام ذاتها وأمام الآخر بتأزّمها، وقد تشارك عبد اللـه شريّط في هذه الفكرة مع العديد من المفكّرين العرب، فهذا مصطفى سامي النشّار يعبّر عن التناقض الوجودي للأنا ويصفه بأزمة فقدان الوعي قائلا: « إنّنا أحوج ما نكون في نهاية عام مضى وبداية عام جديد أن نعي أزمتنا الحقيقية، إنّها أزمة انعدام الوعي بذواتنا وبكل ما يدبّر لنا من أنفسنا قبل أن يدبّر لنا من أعدائنا، إنّها أزمة فقدان الثقة بقدرتنا على الفعل »[1]، وأمّا محمد عابد الجابري فيصفها بأزمة الاستيلاب فيقول: « إذا كنا نعاني اليوم من مظاهر الاستلاب إزاء الغرب فلأنّنا نأخذ منه النتائج والثمرات ونعرض عن المبادئ والأسس، نستورد منه لنستهلك وليس لنغرس ونستنبت »[2].

إنّ شريّط وإن لم يشر إلى مصطلح الاعتراف علنا وبوضوح فقد مارسه ضمنيا من خلال وقوفه أمام تأزّم الأنا العربية في أغلب ممارساتها اللاواعية في مقابل الآخر، وباعتباره يمثّل هو الآخر هذه الأنا العربية فقد تكلّم باسمها بعد أن تجاوز كمفكّر مرحلة الوعي وبادر إلى ضرورة الاعتراف متخّذا من الآخر المتفّوق محاورا له باعتباره الشاهد والمحاور في الوقت ذاته، ويستهل شريّط هذا الاعتراف بتخلّف الأنا وتقدّم الآخر نتيجة غياب وعي الأنا في الجانب الفكري في مختلف المجالات الاقتصادية، السياسية، العسكرية والدينية، محاورا الغرب الآخر قائلا: « إنّ طبيعة الاتصال بين تخلّفنا وتقدّمكم مرت عن طريق علاقة بين تجّارنا وتجّاركم، كان فيها العقل متغّيبا، وبين سيأّسيينا وسيّاسييكم لم يحضر فيها من الفكر إلّا عنصر الحيلة، وبين عسكريّين أو عسكريّيكم

(1) مصطفى سامي النشّار، ضد العولمة، المرجع السابق، ص237.

(2) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1990، ص44.

الذي كان الجسر الوحيد الذي أقاموه بينهم للقاء هو جسر الموت، وبين رجال الدين الذين كان كل فريق منهم يعتقد أنّه وحججه المؤمن وأنّ الآخر كافر»[1]، وإذا كان الأمـر قـد تـمّ الفصل فيه والقبول لحدّ الخنوع له من قبل الأنا، فلابدّ لها مـن الاعـتراف بأنّهـا مجـرّد أنـا مستهلكة لكل ما ينتجه الآخر فكريا وماديا من دون مسـاءلة، مـن دون انتقـاء، مـن دون تعديل وإضافة، من دون إنتاج جديد للمشاركة به، بل ولابـدّ مـن تقبّـل الفـارق الموجـود بينها وبين الآخر في مختلف المجالات الفكرية والعملية، ولهذا أجده يستند إلى المقارنة بين تخلّف الأنا وتفوّق الآخـر في مجـالات صـنّفتها حسـب قـراءتي الفكريـة تتعلّـق بالحقيقـة، وعملية تتعلّق بالفعل والممارسة، فأمّا في ما يتعلّق بالجانب الفكـري فـيرى شريّـط بـأنّ: « اكتشاف الحقيقة هو بداية الرقيّ »[2]، وعليـه فالباحـث عـن الحقيقـة هـو الـذي يحصـد التفوّق أما المهمـل لهـا فـلا يمكـن إلّا أن ينـال التخلّـف، ولهـذا نـال الآخـر التفـوّق فقـط لاهتمامه بالبحث عن الحقيقة بصفة عامة وبكل ما يتعلّق به وبغـيره، بعكـس الأنـا التـي أهملت البحث عن الحقيقة عموما وحقيقة ذاتها خصوصا، يشرح ذلك عبد اللـــه شريّـط قائلا: « البحث عن الحقيقة- في كلّ شيء- هو الذي قاد أوروبا والغرب والعالم المتحضّر إلى بسط سيطرتها على الكون الأرضي والانتقال إلى العالم العلوي، ومن بـين بحـثهم عـن الحقيقـة يبحثون عن حقيقتنا نحن التي لا نريد أن نبحثها بأنفسنا فكانوا أعرف بها منا، وأدرى بأنفسنا وأوضاعنا من أنفسنا »[3]، وأمّا في ما يتعلّق بالجانب الفكري فيبرز شريّط فارقا آخـر بـين الأنـا والآخر، وهو فارق متعلّق بكيفية الرؤية للمعارف وحسن استغلالها، فالآخر ينظر إلى الفلسفة نظرة إيجابية ويقّر بأنّها في اتصالها بالعلم ينتج الإبداع والتطوّر، بعكس الأنا التي تفصل العلم عـن الفلسـفة فتجعـل مـن الأول إيجابيـا لأنّـه يـرتبط بكـل مـا هـو مـادي، بيـنما تجعـل

(1) عبد اللـه شريّط، حوار جديد، المصدر السابق، ص78.
(2) عبد اللـه شريّط، معركة المفاهيم، المصدر السابق، ص178.
(3) المصدر نفسه، ص169.

من الثانية سلبية لدرجة تهميشها في مجتمعاتها، بمعنى أنّ هذا الوعي الحاصل لديهم بضرورة حضور الفلسفة في مضمار العلم، يغيب عندنا في العالم العربي نتيجة الفهم الخاطئ والاعتقاد الجازم بأنّه لا علاقة تجمع بين العلم والفلسفة، من منطلق أنّ العلم الذي ينعم به العالم الغربي مسؤول عن كل مظاهر تقدّمه التي تتجلىّ في التقنية والتكنولوجيا والمرتبطة بالواقع ومتطلبّاته، أمّا الفلسفة فلا علاقة لها بالواقع وأن ّكل ما تنشغل به تنظير في تنظير، وهنا تظهر مشكلة المفاهيم وتفرض نفسها من خلال الفهم الخاطئ لمفهوم الفلسفة وكيفية استيعابه، ويؤكّد ذلك في إحدى نصوصه قائلا في: « المجتمعات المتمّدنة كلما تقدّمت خطوة إلى الأمام في طريق العلم كلّما اكتشفت أكثر دور الفلسفة في تطوّر العلم، ودورها في تطوّر الإنسان الذي اكتشف العلم بواسطة الفلسفة، في حين نعتقد نحن في المجتمعات المتخلّفة أنّ الفلسفة سلعة بائرة تأتي بخبز مادي زهيد ولا تفتح أمامنا أبواب الشركات والبنوك والربح الذي لأحدّ له »[1]، أمّا في ما يتعلّق بالجانب العملي فيوضّح شريّط الفارق بين الأنا والآخر على مستوى الفعل والممارسة من منطلق أن الآخر إنسان عملي يشرع من الواقع في تشخيص مشكلته والبحث عن حل لها، أي أنّهم « أناس عمليون يحلّلون الواقع أوّلا ثم يبحثون عن عوامله النظرية ثانيا »[2]، بينما الأنا لا تهتم لا بالعملية ولا بالتنظيرية منها لأنّها ببساطة مستهلكة لما ينتجه الآخر وبالتالي تفتقد للفعل والفعل في صميمه إنتاج قبل أن يكون استهلاكا، وفي العمل باعتباره فعلا فإنّ الآخر حسب شريّط يقدّس العمل ويولّيه اهتماما كبيرا، بينما الأنا فتعاني من زيف العمل لأنّها لا تقوم به على أكمل وجه، ويصف شريّط ذلك بمثال يقول فيه بأنّ: « الأوروبي يرقص ليلة ويعمل ويتعلّم ستة أيام في الأسبوع، أمّا نحن فلا نفصل العمل عن اللّهو، كل أوقاتنا لهو تتخلّلها مخادعة

---

(1) عبد الله شريّط، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، المصدر السابق، ص130.

(2) عبد الله شريّط، معركة المفاهيم، المصدر السابق، ص245.

لأنفسنا بأنّنا نعمل»[1]، وإلى النتيجة ذاتها ذهب علي حرب مرجعا فشل مشروع الحداثة ومحاولة تحرير الأنا لنفسها إلى وقوعها في مصيدة الثنائية وتشتّتها بين تراث غير مفعّل ورافد غير مدروس نتيجة « الخوف من الفكر الراديكالي أي الجذري العميق، لماذا هذا الخوف؟ لأنّ هذا الفكر يدعو إلى القطيعة مع الماضي إلى الانفصال عن التراث المقدّس »[2]، وبالتالي عدم الإبداع والتفكير الخلاّق، ويذكر علي حرب في ذلك أنّه « من العوامل المعيقة للتفكير الحيّ هواجس الهوية وعقلية المناضلة وتجنيس العلوم والعقول والمعارف بحسب التقسيمات العرقية أو الدينية أو الإقليمية، بين الأنا والآخر، أي بين إسلامي وغربي وعربي وأوروبي أو شرقي وغربي، فضلا عن الثنائيات المستهلكة حول التراث والحداثة أو الخصوصية والعالمية »[3]، إذن، لابدّ من أن تمر الأنا العربية وفقا لمنظور شريّط بمرحلتين أساسيتين وهما مرحلة الوعي والاستفاقة، ثم مرحلة الاعتراف بحالة التناقض والتمزّق الوجودي التي تعاني منها، وهو ما عبّر عنه في ظل الحوار بين الأنا والآخر وما وقعت فيه الأنا من ثنائية: الأصالة والمعاصرة، مبيّنا ذلك في اعترافه هو نفسه عندما قال: « إنّ من حقنا أن نحارب في أنفسنا هذا الشقاء العقلي وأن نرفض الاستسلام لهذه القوة المجهولة التي حكمت على حيويتنا الذهنية بالشلل، وأن نؤمن بقدرتنا على أن نكون "نحن" عقلا وواقعا لا غيرنا، وأن نشرّع في تحليل هذا "الازدواج المرضي" في شخصيتنا فنضع له حدا »[4].

---

(1) عبد الله شريّط، معركة المفاهيم، المصدر السابق، ص21.

(2) هاشم صالح، الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، ط1، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، لبنان، 2007، ص183.

(3) علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة: الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005، ص134.

(4) عبد الله شريّط، الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني2، مجلة الندوة، العدد10، تونس، 1954، ص19.

ثالثا: خطاب الهوية الجديد تجاوز لمنطق الثنائية:

1- مبدأ تقييد الانفتاح:

أمام ثنائية التراث والوافد واختيار إحدى شطري الأنا العربية الانغلاق الكلي والاكتفاء بتراثها وماضيه، واختيار الشطر الثاني منها الانفتاح الكلي على الآخر واستهلاك مستورداته الفكرية والمادية وغايتهما الواحدة هي التخلّص من التمزّق الوجودي وتحقيق الحداثة، يظهر عبد الله شريّط الذي يمثّل الأنا العربية في طروحاته الفلسفية مبدئيا موقفه من هذه الثنائية بإعلانه الصريح لقبول الوافد على التراث في حالة الاختيار من خلال نصه الآتي: « رأيي هنا هو أنّنا إذا كنّا بين شرّين وكان لابدّ لنا أن نتخلّص من أحدهما: شرّ تقليد القدماء وشرّ المحدثين، فإنّي أفضّل شرّ المحدثين على شرّ القدماء، لا لأنّي أحمل عاطفة خاصة نحو هؤلاء أو أولئك، بل لأنّي أعتقد أنّ ذلك هو الذي سيتم شئنا أم كرهنا »[1]، ويرجع ذلك لتسليمه لأنّ التقوقع يقوم على الثبات بينما الانفتاح على الحركة، والحركة لوحدها هي التي تضفي الحيوية والتغيير لأجل اللحاق بركب الحداثة والحضارة لأنّه « إذا لم نفعّل مثله، إذا لم نجتهد في الاستفادة من جميع الألبسة، فإنّها ستتراكم أمامنا تدفع بنا إلى المؤخرة باستمرار فتزداد المسافة بيننا وبين الحداثة بإطّراد »[2]، ولكن اختيار الانفتاح على الآخر بالنّسبة لعبد الله شريّط لا يعني الانفتاح الكلّي وإنّما الانفتاح المقيّد بمجموعة من الشروط التي تجعل كل ما يرتبط بالوافد من معارف نظرية ومادية ملائمة للبيئة الفكرية والاجتماعية للانا العربية وفي مقدّمة هذه الشروط الضامنة لوضعية الملائمة المساءلة الشكّية والممارسة النقدية، لأنّ « التفكير الفلسفي تفكير عالمي والذوق

(1) عبد الله شريّط، معركة المفاهيم، المصدر السابق، ص269.

(2) محمد عابد الجابري وحسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، 1990، ص ص74-75.

الأدبي محليّ في أغلبه لا يمكن أن ينطبق منه كل زيّ على كل مجتمع »[1]، وإذا تمّ التأمّـل في ممارسات شريّط الفكرية فسيتم التوصّل إلى ملاحظة أنّه قد طبّـق مـا دعـا إليـه فكريـا باعتبار أنّه كمثقّف وممثّل للأنا العربية قد انفتح على الآخـر وتـأثّر بالعديـد مـن الأفكـار والممارسات لديه، وليس أدّل على ذلك من أنّ كتاباته التي « لم تقتصر على جانب واحد بل تنوّعت بين المحلّية والعربية والعالمية »[2]، مؤكّدا من خلالها على « أنّ الأمة التـي تنصـت لغيرها بتبصّر هي تلك الأمة التي تقبل بالتفتّح وترفض رد الفعل غير المؤسّس، وتلـك هـي الأمة القادرة على الاستمرار»[3]، وعلى هذا الأسـاس يـدعو شريّـط إلى ضرورة الـتملّص مـن التراث الجامد بجانبه السلبي لأنّه لا يتميّز إلّا بتأكيد الانحطاط وفي المقابل وجـب التحـرّر والانفتاح على الوافد لما يحمله من حيوية ومواكبة للعصر لأنّ في هذا محاولة للخروج من التراث الفكري الجامد والحياة الواقعية المخالفـة لـه، حيـث يقـول: « إنّـه إذا كـان لآبائنـا وأجدادنا قبل أيّام النهضـة في أن لا يشـعروا بانحطـاطهم ومـن ثـمّ لم يعملـوا عـلى تمهيـد الطريق لنا، فليس لأجيالنا الحاضرة أي عذر في الاستمرار على طريقتهم التعليمية المعتـادة والنظر إلى حياتنا الثقافية اليوم بنفس العين التي كانوا ينظرون بها إليها وأن نتحمّـل هـذا المحال العجيب والتعارض الصارخ بين حياتنـا العقليـة وحياتنـا الواقعيـة »[4]، وهنـا يـدعو شريّط إلى تبنّي الأنا العربية لمبدأ الانفتاح المقيّد.

---

(1) عبد اللـه شريّط، حوار جديد، المصدر السابق، ص ص44-45.

(2) مجموعة مؤلفين، معجم المشتغلين بالفلسفة في الجزائر 1960-1990، ط1، ج1، مركز البحـث الـوطني في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية مع الوكالة الموضوعاتية للبحث في العلوم والتكنولوجيـا، الجزائـر، 2013، ص82.

(3) بن مزيان بن شرقي، فلسفة الفضاء العمومي (التحديـد والتوضـيح)، ط1، دار الغـرب، وهـران، الجزائر، 2007، ص13.

(4) عبد اللـه شريّط، الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني2، المصدر السابق، ص19.

2- مبدأ تحرير الانغلاق:

وإن اختار عبد اللــه شريّط الانفتـاح عـلى الوافـد ولكـن بـتحفّظ وشرطيـة، فإنّـه لم يستبعد التراث ويتجاهله من منطلق استحالة اكتساب الحداثـة والقيـام بفعـل التحـديث من دون وجود أرضية تراثية تمثّل الهويّة الخاصة للأنا، وبالتالي لابدّ للأنا أن تنتج ما يـتلاءم مع مجالها التداولي الخـاص وفي هـذا الصـدد يقـول: « إنّ الطريـق السـليم لبلـدان العـالم الثالث والطرافة التي في جهودها التنموية والإيديولوجية هو أن ينمو كل شعب فيها وكل نظام وفق قانونه الخاص »[1]، وهذا النمّـو والمجـال الخـاص بهـا وبإنتاجهـا الخـاص يكـون باعتمادها على الإيجابي والنافع من تراثها وتفعيله من خلال الانتقاء والتعديل وأقلمته مع واقعها المعاصر لأنّ « القيمة الحضارية تكمن في الإنتاج والتحويل والـتصرّف لا في التقليـد والسطو وبذل أقلّ ما يمكن من الجهد »[2]، وكأنّه هنا في هذه النقطـة يـدعو إلى اسـتعمال "نصل أوكام" في بتر ما لاينفع من التراث والتخلّص منه والإبقاء فقط على مـا يمثّـل هويّتهـا ويفيدها في إثبات وجودها، ولقد أكّـد مختلـف الفلاسـفة العـرب عـلى ضرورة تمتّـع الأنـا بخصوصيتها وهويتها من خلال حسن استغلالها لتراثها ومن بينهم محمد عابد الجـابري في حواره مع حسن حنفي معتبرا أنّ تحقيق الأنا لحداثتها لن يتم إلّا إذا تـم الاعتنـاء بـالتراث وإيجاد الكيفية المناسبة والصائبة في التعامل معه لمواكبتـه الـعصر، موضّـحا ذلـك في هـذا النص: « إنّ تأسيس "الحداثة" فينـا وعنـدنا يتطلّـب إعـادة الانتظـام في تراثنـا إعـادة بنـاء علاقتنا به بصورة حداثية: إنّ الحداثة تبدأ باحتواء الـتراث وامتلاكـه لأنّ ذلـك وحـده هـو السبيل إلى تدشين سلسـلة مـن "القطـائع" معـه، إلى تحقيـق تجـاوز عميـق لـه إلى تـراث جديد يصنعه، تراث جديد فعلا، متصّـل بـتراث المـاضي عـلى صـعيد الهوّيـة والخصوصـية

---

(1) عبد اللـه شريّط، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، المصدر السابق، ص143.
(2) عبد اللـه شريّط، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر السابق، ص97.

منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية»[1]، لأنّ الحداثة في نظره « لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما تسمّيه ب "المعاصرة" أي مواكبة التقدّم الحاصل على الصعيد العالمي»[2]، ولهذا فإنّ الاشتغال على التراث والنجاح في استغلاله والاستفادة منه، لا يسبّب مشكلة في حالة استيراد إنتاج الآخر واستهلاكه يكفي فقط أن يكون المجال التداولي يتميّز بالخصوصية لأنّه الوحيد الذي لا يمكن أن يتم استيراده لأنّ « النجاح في عملية الغرس والاستنبات يتوقّف على إعداد التربة الصالحة والتربة الصالحة لا تستورد»[3]، أمّا طه عبد الرحمن فيذهب هو الآخر إلى التسليم بأنّ تحرير الأنا العربية وخروجها من تناقضها وتأزّما الوجودي وتحقيقها للحداثة لا يمكن أن تتحقّق إلّا بالتمسّك بالهوية والتراث وقد عبّر عن ذلك بقوله: « لا إبداع بغير تراث ولا هويّة بغير تراث، إذ يكون التراث بمثابة المرتكز الذي يسمح للإنسان أن يستجمع قواه ليمتد في المستقبل، والماضي هو عبارة عن نقطة ارتكاز للاندفاع بقوة إلى المستقبل»[4]، ما يعني بأنّ الخصوصية شرط ضروري لتكوين ما يعرف بالكونية، فلا يمكن للكل أن يتشكّل من دون التحام الأجزاء، ومن دون أن تكون هذه الأجزاء مختلفة عن بعضها البعض، « فلا كونية بغير خصوصية »[5]، وهذه الخصوصية يجب أن تتميّز حسب شريّط بالتحرّر والانفتاح لا بالتقوقع والانغلاق.

---

(1) محمد عابد الجابري وحسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، المرجع السابق، ص74.

(2) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات... ومناقشات)، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1991، ص ص15-16.

(3) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص44.

(4) طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، 2013، ص131.

(5) المرجع نفسه، ص125.

3- مبدأ المشاركة والتبادل:

إنّ مبدأي الانفتاح المقيّد على الآخر وتحرير انغلاق الأنا وفي تساويهما بمنظور عبد الله شريّط غير كافيان لتجاوز منطق الثنائية وفكّ الحصار من دون اكتمالهما بالمبدأ الثالث والذي يتمثّل في مبدأ المشاركة والتبادل الذي يقضي على منطق الثنائية وعلى مشروعيتها بالحضور، لأنّ الأنا العربية التي تنتج بخصوصيتها وتشارك الآخر بإنتاجها ستكسب الحق في الاستفادة من كل منجزات الأمم الأخرى في إطار الكونية والعالمية، وفي المقابل يشاركها الآخر إنتاجه ويتحقّق التبادل بينهما، وهو ما جعله يقول في هذا الصدد: « إنّنا لا ندعو إلى التزمّت والانزواء في أدبنا بل نؤاخذ أجدادنا عليه، وإنّما ندعو إلى إقامة توازن بين "الشخصية" و"العالمية" وإلى "المشاركة" لا إلى "التقليد" وإلى أن يكون لنا رصيد خاص نساهتم به في الثورة الأدبية والفكرية العالمية ولا نبقى إلى الأبد نقتات من "البنك العالمي" لآداب الأمم الأخرى دون أن نساهم فيه برصيد خاص »[1]، وهو ما يؤكّده بدوره مالك بن نبي الذي قال: « نحن حينما ندخل إلى هذا المجتمع غير مقلّدين، فإنّنا سنكون أسبق من غيرنا إلى وظيفة تسدّ حاجة من حاجات الإنسانية الكبرى في القرن العشرين، وحقّقنا بذلك لأنفسنا مكانا كريما في العالم الجديد »[2]، وهو ما يحيل إلى الاستنتاج بأنّ مبدأ المشاركة والتبادل الذي تقدّمه كل خصوصية برصيدها في الإنجاز الكوني والعالمي، يؤدّي تلقائيا إلى تجاوز منطق الثنائية المتمثّل في الخصوصية والكونية، وخاصة في ظل ما تحاول أن تفرضه العولمة حاليا بسعيها إلى ابتلاع التعدّد والتنوّع الذي تزخر به الخصوصيات، وهو ما اتفق حوله مختلف المفكّرين العرب وإن اختلقت مفاهيمهم وأساليب تفكيرهم، حيث نجد محمد عابد الجابري ينطلق من فكرة تراكمية المعرفة

(1) عبد الله شريّط، حوار جديد، المصدر السابق، ص ص45-46.

(2) مالك بن نبي، تأمّلات، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1978، ص217.

لاستمراريتها، وبالتالي فإنّها تستند إلى مبدأ المشاركة الخاصة، فالفكر الفلسفي العربي والإسلامي استفاد من أخذه عن الفكر الفلسفي اليوناني، والفكر الفلسفي الأوروبي الحديث والمعاصر هو الآخر استفاد من الفكر الفلسفي العربي والإسلامي الذي مثّله الكثير من الفلاسفة من بينهم ابن رشد، ابن سينا، ابن خلدون وغيرهم، ولهذا يؤكّد الجابري على أنّ « العلاقة بين الأنا والآخر ليست علاقة بين الخصوصية والعالمية وإلّا أعطينا أنفسنا أقلّ ممّا نستحق، وأعطينا الآخر أكثر ممّا يستحق، فكل حضارة خاصة، ولا توجد حضارة عامة تمثّل الحضارات جميعا »[1]، ومبدأ المشاركة والتبادل الذي يمثّل خصوصية كل حضارة من الحضارات مع مثيلاتها في إطار الكونية والعالمية لابدّ أن يتأسّس جنبا إلى جنب مع مبدأ آخر يحافظ على العلاقات في ما بينهم وهذا المبدأ حسب شريّط يتمثّل في مبدأ الاحترام، الذي يجب أن يفرض نفسه حاضرا ومستقبلا، من منطلق أنّ المبادئ الأخلاقية هي الوحيدة في التأسيس الصائب للعلاقة بين الأنا والآخر، ويؤكّد شريّط هذا في حواره مخاطبا الآخر: « ما نعتبره حقا مقدّسا هو مبدأ الاحترام، وأعتقد شخصيا أنّ هذا اللقاء بيننا وبينكم قائم على هذا المبدأ أكثر من أيّ شيء آخر: مبدأ الاحترام وتبادل المعارف والتجربة الإنسانية »[2]، لأنّ مبدأ الاحترام هو الذي يؤسّس للحوار السليم والنافع بين الأنا والآخر ويتحكّم به لكي لا يسمح بظهور منطق الثنائية مجددا الذي يفرض منطق القوي والضعيف والمركز والهامش ويؤسّس للصراع والسيطرة، والفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي أقرّ بدوره أنّه « من الواجب أن نتعلّم من الحضارات الأخرى، بصورة أساسية، المعنى الحقيقي لعلاقة المشاركة الإنسانية التي تجد كل فاعلية ذاتها وهي تنهض

---

(1) محمد عابد الجابري وحسن حنفي، حوار المشرق والمغرب، المرجع السابق، ص80.
(2) عبد اللـه شريّط، حوار جديد، المصدر السابق، ص81.

بعبء من أعباء المجتمع المسؤول »[1]، والأداة الكفيلة بتحقيق وترسيخ هذه المبادئ لا يمكن إلّا أن تكون متمثّلة في الحوار، وإذا كانت أقصى غايات الإنسان في حياته هي بلوغ السعادة من وراء كل مجهوداته المبذولة الفكرية منها والعملية، كان لابدّ من مشاركتها مع بقية الإنسانية، وفي هذا الصدد يتوافق كل من عبد الله شريّط والفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل، لأنّ هذه الفكرة ترجمة من الأول للثاني، حيث يقول: « (...) ففي نهاية النهايات يجب أن نتفطّن إلى أنّ سعادة الإنسان في العصر الحديث الذي يتماسك فيه كل شيء مع كل شيء، لا تتمّ إلّا إذا انسجمت مع سعادة الجيران، حتى ولو كانوا جيرانا نكرههم، فإذا تحقّق هذا الشرط فإنّ العالم يستطيع أن يبلغ من السعادة درجة لم يحلم بها في حياته »[2].

---

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، لبنان، 1987، ص162.
(2) عبد الله شريط، من أجل سعادة الإنسان، ج1، منشورات السهل، 2009، ص121.

خاتمة

إنّ إشكالية الخصوصية والكونية كان لها جزء من فلسفة عبد اللـه شريّط ومشروعه الفكري ووجودها كان راجعا بالأساس لحضور خطاب الهوية، ولقد تطرّق بداية في دراسته التحليلية والنقدية إلى الوقوف على أبرز الأسباب التي شكّلت القلق الهويّاتي للأنا العربية الأمر الذي جعلها متناقضة تعاني التمزّق الوجودي، والتي كانت مزاوجة بين الأسباب الذاتية المرتبطة والموضوعية الخارجة عنها والمتعلّقة بالآخر، وهو ما أسّس بعد ذلك لظهور منطق الثنائية الذي قعّد وشرّع لثنائية الأصالة والمعاصرة، الهويّة والحداثة، التراث والوافد لتمثّل الإشكالية الكبرى أي إشكالية الخصوصية والكونية، وقد اهتم في مناقشه لهذه القضية على التركيز على مكامن التأزّم وتوضيحها وتحليلها غير متسرّع للبحث عن الحلول والرؤى البديلة، لاعتقاده بأنّ تشخيص الوضعية بداية للعلاج السليم وإن طالت فتره.

لينتقل بعد ذلك في محاولة منه للخروج من مشكلة الأنا العربية المتناقشة التي تعاني التخلّف مقارنة بالآخر وهو ما جعله يقدّم شكلا جديدا من أشكال خطاب الهوية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، من منطلق كونه لا ينتمي للتيار الممثّل للأصالة والتراث ولا التيار الممثّل للمعاصرة والحداثة، وإنّما يتحرّر من التيارين بخطوة المساواة بينهما عن طريق الدعوة إلى الانفتاح على الوافد ولكن انفتاحا مقيّدا بشروط، والاحتفاظ بالتراث والهويّة مع تحريره وتعريضه للمساءلة والممارسة الشكّية والنقدية دون التزّمت والانغلاق عليه، لتأتي خطوة التجاوز والتحطيم الكلّي لمنطق الثنائية ونفي مشروعيته والمتمثّلة في الأخذ بمبدأ المشاركة والتبادل الذي يجسّد العلاقة الجدلية المستمرة بين الأنا والآخر من دون الميل إلى جهة معيّنة حتى لا يتمّم الوقوع مجددا في فخ الثنائية، وهنا فقط تسترجع الأنا العربية ذاتها وتفكّ حصار الزمن والآخر عليها وتمثّل خصوصية من الخصوصيات المختلفة والمشكّلة للكونية.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. إيريك فروم، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ترجمة سعد، زهران، عالم المعرفة، الكويت، 1989.
2. بن مزيان بن شرقي، **فلسفة الفضاء العمومي (التحديد والتوضيح)**، ط1، دار الغرب، وهران، الجزائر، 2007.
3. جورج طرابيشي، **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، ط1، دار بترا، سوريا، 2005.
4. روجيه غارودي، **حوار الحضارات**، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، لبنان، 1987.
5. طه عبد الرحمن، **الحوار أفقا للفكر**، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، 2013.
6. عبد الله شريّط، **أخلاقيات غربية في الجزائر**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ت).
7. عبد الله شريّط، **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975.
8. عبد الله شريّط، **المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية**، ج1، منشورات السهل، الجزائر، 2009.
9. عبد الله شريّط، **معركة المفاهيم**، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
10. عبد الله شريط، **من أجل سعادة الإنسان**، ج1، منشورات السهل، 2009.
11. عبد الله شريّط، **من واقع الثقافة الجزائرية**، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
12. عبد الله شريّط، **نظرية حول سياسة التعليم والتعريب**، ج2، منشورات السهل، الجزائر، 2009.

13. علي حرب، **أزمنة الحداثة الفائقة: الإصلاح، الإرهاب، الشراكة**، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2005.

14. مالك بن نبي، **تأملات**، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1978.

15. مجموعة مؤلفين، **معجم المشتغلين بالفلسفة في الجزائر 1960-1990**، ط1، ج1، مركز البحث الوطني في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية مع الوكالة الموضوعاتية للبحث في العلوم والتكنولوجيا، الجزائر، 2013.

16. محمد عابد الجابري وحسن حنفي، **حوار المشرق والمغرب**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، 1990.

17. محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1990.

18. محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة (دراسات... ومناقشات)**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1991.

19. مصطفى سامي النشّار، **ضد العولمة**، ط1، دار قباء، القاهرة، 1999.

20. هاشم صالح، **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي**؟، ط1، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، لبنان، 2007.

- **المجلات:**

21. عبد الله شريّط، **الجو النفسي في تعليمنا الزيتوني2**، مجلة الندوة، العدد10، تونس، 1954.

22. عبد الله شريّط، **حوار جديد**، مجلة الأصالة، العدد12، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1973.

قراءة في أعمال مصطفى الأشرف

د. ذويبي كمال- جامعة وهران2

ط د. مبرك عادل- جامعة وادي سوف

مقدمة:

عرفت دول العالم الثالث والقارة الإفريقية حركة استعمارية حادة، إذ أن جل الدول الإفريقية كانت مستعمرات أوروبية في حدود القرن التاسع عشر، وقد ترتب عن هذه الحركة الاستدمارية ركودا اجتماعيا وتخلفا اقتصاديا وتحنطا ثقافيا (**فرانتز فانون**). وبعد كفاح مرير تحقق لهذه الدول ما عرف بالاستقلال. وهنا وجد رواد الفكر العربي والإسلامي على غرار أقرانهم في الجزائر أنفسهم أمام سؤالي الهوية والنهضة (**شكيب أرسلان**)، وما يقتضيانه من بحث في التاريخ وتعقيداته والحاضر وتحدياته. وأمام إرادة تحقيق الوثبة الحضارية، ظهرت مطارحات فكرية متباينة، منها من ربطت الحل بالإسلام والتمسك بالتراث، ومنها من اعتقدت بأن المخارج تكمن في الانفتاح على الآخر وتبني النموذج الغربي (استعمار الأمس). وأمام هذه التناقضات الفكرية جاءت كتابات المفكر والفيلسوف والمؤرخ الجزائري مصطفى الأشرف الذي كان الاستعمار الفرنسي واقعا يعيشه قبل أن يكون موضوعا اشتغل عليه، من هنا حاول مصطفى الأشرف تهذيب التناقضات وتقديم رؤية تركيبية بناءة تنأوا بنفسها عن الإغراق في الماضوية أو الوقوع في الحداثوية. وعليه، **نطرح الإشكالية الآتية: هل تشكل الرؤية الأشرفية مشروعا نهضويا مستقلا ومتكاملا أم أن رؤيته الفلسفية لا تعدوا أن تكون إلا رؤية تركيبية تلفيقية؟**

أولا: مصطفى الأشرف: المسار والآثار:

1- المولد والتكوين العلمي:

وُلد المناضل، الصحفي، الوزير والسفير 07 مارس 1917 بمدينة شلالة العذاورة بالمدية الضاربة جذورها في عمق التاريخ، نشير إلى أثر الحيز الجغرافي الذي نشأ فيه الأشرف على تكوين شخصيته[1]. من مواليد 07 مارس 1917 بمدينة شلالة العذاورة المدية، واصل دراسته الثانوية بالجزائر العاصمة ما بين 1930 و1934. سجل في المدرسة الثعالبية- المعهد العربي الفرنسي- حيث زاول دراسته إلى غاية 1940. درس في جامعة السوربون في باريس، شغل منصب أستاذ الأدب العربي بثانوية مستغانم ثم بثانوية لويس الكبير بمعسكر. انخرط مصطفى الأشرف في العمل الوطني مبكراً، فانضم إلى "حزب الشعب" الجزائري سنة 1939 وتولى عدة مهام تنظيمية، وتوجه خاصة نحو العمل التعبوي والدعاية الثورية. ومع اندلاع الثورة في تشرين الثاني/نوفمبر1954، تولى مهام الاتصال والإعلام والدعاية للثورة، حتى صار أحد منظريه أو منظري حركات التحرر الإيديولوجيين ضد الاستعمار، إلى حين اختطافه في الثاني والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر1956 حين اعترضت طائرات حربية فرنسية فوق البحر المتوسط طائرة مدنية مغربية أقلعت من الرباط نحو تونس وأرغمتها على النزول في مطار الجزائر في أكبر قرصنة جوية يشهدها العالم. سبب القرصنة الجوية أنّ الطائرة المدنية تحمل بين ركابها خمسة من قيادات "جبهة التحرير الجزائرية" التي كانت في حالة حرب ضد سلطات الاحتلال، كانوا في طريقهم للمشاركة في مؤتمر بتونس يتناول دعم الثورة الجزائرية وتعزيز حظوظ انتشارها دولياً. ومع بداية مفاوضات إيفيان بين قياد الثورة والحكومة الفرنسية في 1961،

---

(1) زكية عرعار، الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف، أطروحة دكتوراه في النقد العربي والدراسات الثقافية، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2018، ص138.

أفرج عنه لأسباب صحية، ثم فرضت عليه الإقامة الجبرية في العيادة الطبية، ثم في أحد فنادق فرنسا. لكن الشبكة الأوروبية لدعم الثورة تمكنت من تهريبه إلى تونس، ليلتحق مجدداً برفاقه ويتحمل المسؤوليات، وساعد بآرائه وتجربته الوفد الجزائري المفاوض حول إنهاء الحرب. ومن موقعه كعضو في المجلس الأعلى للثورة، قدّم مصطفى الأشرف في حزيران/يونيو1962 "برنامج طرابلس" الذي كان قد شارك في إعداد المؤتمر العام للمجلس المنعقد في طرابلس ليبيا لرسم السياسة العامة للبلاد. بدأ الكتابة الصحفية في المنابر الوطنية قبل الحرب العالمية، من خلال صحيفة "البرلمان. الجزائري" التابعة ل "حزب الشعب الجزائري".

نشر سنة 1953 (أغاني الفتيات العربيات) في باريس، وقد ترجمها من العربية إلى الفرنسية، وهي تتعلق بالحياة اليومية، والغزل، والعمل، مع مقارنة بالشعر الأندلسي، أما دنيسباريه (**D. Barret**) فقد نشر مجموعة من الشعر المعاصر تحت عنوان (الأمل والخطاب) (**Espoir et Parole**) باريس 1963، وهي وإن ظهرت بعد الاستقلال إلا أنها تحمل تواريخ عهد الثورة وتتعلق بحر بالتحرير[1]. في أكتوبر1956 ألقي عليه القبض في حادثة القرصنة الشهيرة إلى جانب أربعة قياديين. ليقضي عدة سنوات في السجن، إلى غاية 1961. كان عضوا في المجلس الوطني للثورة، ومن المشاركين في صياغة ما يسمى "برنامج طرابلس"، تولى رئاسة تحرير صحيفة "النجم الجزائري".

تبوأ منصب وزير التربية سنة 1977، كما كان مندوبا دائما لدى منظمة اليونسكو سفير لدولة الجزائر في الأرجنتين سنة 1956. عضو في المجلس الاستشاري سنة 1962. ساهم في تأسيس حزب "التحالف الوطني الجمهوري" إلى جانب رفيق دربه "رضا مالك". إدارة مجلة "المجاهد" سنة 1962. أحيل على التقاعد سنة 1986. وافته المنية في 13يناير 2007، عن عمر يناهز90 عاما، تاركا وراءه مؤلفات فكرية

(**1**) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2009، ص192.

ثقافية نجملها فيمايلي: بدأ "الأشرف" قصته مع الكتابة من خلال الصحافة المكتوبة ونشر أول نصوصه الأدبية **L'action** و**Le quotidien d'Alger** و**La dépêche Algérienne** في **d'Algérienne** التابعة لحزب الشعب الجزائري.

كتب عدة مقالات حول بعض الكتب والروايات الصادرة آنذاك، نشرت في عدة جرائد ومجلات أدبية، ولقد تعددت المقالات التي كان يكتبها في مختلف المنشورات. أما عن الكتب فهي كما يلي: وهي مجموعة شعرية 1947 سنة 1953 **Petits poems**، **D'Alger et féodalités indigènes en** ،**Chansons de jeunes arabes Colonialisme Algérie** الجزائر: أمة ومجتمع منشورات (**Maspero**) أعيد نشره في الجزائر عام 1988. التاريخ، الثقافة والمجتمع، سنة 1981. و1982 سنة 1991 **L'littérature de combat**، **et tiers-monde**،**essai d'introduction Algérie** أعلام ومعالم: مآثر لجزائر منسية، سيرة ذاتية 1998، القطيعة والنسيان سنة 2005[1].

وهذه عناوين البحوث الرئيسية التي اشتغل عليها الأشرف والتي ذكرها شيخ المؤرخين أبو القاسم سعد الله في كتابه تاريخ الجزائر الثقافي نذكر منها: بين الاستعمار والإقطاعية، والوطنية في البوادي والأرياف، والجوانب النفسية في الغزو الاستعماري، ومسيرة الجزائر إلى الحرية، ومسيرة القومية التحريرية إلى الوحدة، والاتجاه الثوري في المدن، وتنظيم المقاومة والكفاح، والخط الثابت في سلوك الاستعمار سياسيا وعسكريا، 1830-1960، والجوانب المجهولة من الثورة الجزائرية، والجزائر المستقلة من النكسة إلى الوحدة، ووقائع وآفاق ثورية، ونظرات اجتماعية حول الحركة القومية والثقافة في الجزائر، ومعظم البحوث منشورة في الأزمنة الحديثة التي يصدرها جانب ولسارتر، كما كتب مسرحية بعنوان (الباب الأخير)، وهي المسرحية

---

(1) مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص139.

التي نشرت ترجمتها بالعربية مجلة الفكر التونسية سنة 1955، وهناك بحث منشور في مجلة الحضور الإفريقي[1].

خلال الثورة كتب مصطفى الأشرف فصولا عن الحركة الوطنية وتطور المجتمع الجزائري ونشرها في مجلات فرنسية منها (الأزمنة الحديثة) و(الحضور الإفريقي)، وهذه البحوث لمتطبع عندئذ في كتاب، وهي في علم الاجتماع أكثر منها في علم التاريخ، وقد كتب الأشرف بحوثه بروح وطنية، وكان يبحث، فيركام التاريخ الاستعماري على عناصر الهوية في المجتمع الجزائري في القرن التاسع عشر[2].

2- القيمة الفكرية للفكر الأشرفي:

كان المثقفون باللغة العربية يعيشون وضعا خاصا زمن الاستعمار، فهم يعرفون أن ثقافتهم لها أصول ولها فروع، أما الأصول فهي الثقافة العربية القائمة على اللغة العربية والوعاء الحضاري الإسلامي، ولذلك فإن بقايا المثقفين بالعربية كانوا يعتقدون أنهم هم أصحاب البلاد، فهم الذين حافظوا على التركة الماضية من الاندماج والذوبان في ثقافة الغير، كانوا يعتقدون رغم شعورهم بالموقف الدفاعي- أنهم هم الحصن الذي يحمي الهوية والتراث وأن ثقافة المحتل لا يمكنها أن تمحو ثقافة البلاد المستعمرة مادام هناك تواصل للأجيال داخل الثقافة الأصيلة، ولذلك حرصوا على استمرار تعليم القرآن بدون فهم وحفظ التراث بدون تطوير والتشبث بالماضي اعتمادا على معطيات المستقبل، فالهزيمة وقعت ولكن الانقراض لن يحدث[3]. ولعل قيمة الأشرف الثقافية تنبع من دفاعه المستميت عن الأمة الجزائرية والذات الوطنية، فهو «من تلك الفئة من المثقفين الجزائريين الذين أعطوا التزامهم

---

(1) مصطفى الأشرف، المرجع السابق، ص628.

(2) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص560.

(3) المرجع نفسه، ص186.

بالقضية الوطنية محتوى ملموسا وقويا »[1]. ساعدته الوظائف السياسية التي تقلدها على توسيع وتعميق رؤيته للواقع بحيث لا يقتصر تغييره وتطويره والنهوض به على العودة إلى التراث وحده بقدر ما أدرك بأن التغير والتطور الحقيقي وليد الانفتاح على العالم، أي على الآخر (الغرب)؛ «الثقافة الوطنية الحقة هي التي ترتبط بتاريخها ولكنها لا تتجاهل الحاجة إلى البحث والتطور ولا تنعزل عن الوقائع العالمية »[2]. وهي الرؤية التي جاءت لنقض الاتجاه الإصلاحي السائد في الفترة الاستدمارية الذي يرفض الانفتاح على الآخر، ويرى في التراث وحده أساسًا للتغيير. وعلى هذا الأساس جاءت رؤية الأشرف جامعة بين الأصالة والمعاصرة. ويمكن القول بأن مصطفى الأشرف «من الأعلام البارزين الذين طبعوا عصرنا بمآثره الجامعة بين النضال وتعاطي السياسة من جهة، وبين الحراك الثقافي بما أنجزه من أعمال فكرية تمحورت حول الهوية الجزائرية بكل مقوماتها الأساسية من إسلام وعروبة وأمازيغية»[3].

فمن الواضح أن مصطفى الأشرف كان يحارب الكتابات الاستشراقية التي تقدم صورة مغلوطة عن تاريخ الأمة وفيها نظرة دونية للذات الجزائرية، في حين يرى المفكر الجزائري مصطفى الأشرف: « إن تاريخ الجزائر خلل القرن التاسع عشر حافل بالأحداث لمن شاء أن يستخلص بعض الأمثلة الحية عن الحركة القومية وعواملها ومقوماتها، ومما درج عليه بعض المؤرخين الفرنسيين الذين كتبوا عن عهد الاحتلال، معالجة المشكلة الجزائرية ما بين 1832 و1848 معالجة سطحية، مع أن هذه الأخيرة هي التي قامت فيها الجزائر، بعد أن شعرت بأن لها كيانا لتدافع عن

(1) عمر لرجان، مصطفى الأشرف: الأعمال، المسار والمرجع، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2006، ص29.

(2) المرجع نفسه، ص40.

(3) مريم سيدي علي مبارك، مثقفون خلال الثورة، دار المعرفة، الجزائر، 2012، ص90.

استقلالها ومؤسساتها بقيادة الأمير. فهؤلاء المؤرخين يرون بأن الشعور الديني أو التعصب الإسلامي- حسب زعمهم- هو وحده الذي جعل الشعب الجزائري يلتف للدفاع حول قضية تعتبر روحية أكثر مما تعتبر قومية. فالشعب- في زعمهم- لم يتحرك ضد العدو الغاصب، ولم يصمد مدة سبعة عشر عاما إلابدافع من الدين!، ولم يكن الشعب– في زعمهم أيضا- له من محرك لطاقته الجبارة سوى التعصب! »[1].

مصطفى الأشرف الذي كتب عدة بحوث استمدها من الوثائق الوطنية التاريخية وجعلها مرتكزا لنظرية اجتماعية تساعد الشعب على التحرر وتخرج المستعمر الذي اعتقد أنه دفن الهوية الجزائرية واستراح، كان الأشرف قد بدأ يشارك ببحوثه الاجتماعية قبل الثورة، فنشر في مجلة (المباحث) التونسية مقالتين على الأقل سنة 1945، ومع اندلاع الثورة كتب عدة بحوث دسمة وموثقة في مجلة "الأزمنة الحديثة" (**Les Temps Modernes**) التي كان يشرف عليها الفيلسوف جان بول سارتر، كما كتب مسرحية بعنوان (الباب الأخير)، وهي المسرحية التي نشرت ترجمتها بالعربية مجلة الفكر التونسية سنة 1955[2].

ثانيا: سؤال الهوية الجزائرية في ضوء جدلية الأمة والمجتمع:

تناول مصطفى الأشرف سؤال الهوية الجزائرية بعمق، مؤكدا على وجود أمة جزائرية وفق تحليل تاريخي منهجي من خلال كتابه "**الجزائر: الأمة والمجتمع**" **(L'Algérie: nation & société)** الصادر عن دار النشر فرانسوا ماسبيرو (**François Maspero**) سنة 1965، من أهم مؤلفات مصطفى الأشرف، والذي أعادت نشره **دار القصبة** سنة 2004، وترجمته إلى اللغة العربية سنة 2007. وهو كتاب ملي بالأفكار ألفه مصطفى الأشرف من مجموع بحوث نشرها خلال الخمسينات ما عدا بعضا

(**1**) مصطفى الأشرف، المرجع السابق، ص ص46-47.

(**2**) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص136.

نشره خلال الفترة الانتقالية أو بعد الاستقلال، وقد قامت بحوث الأشرف على استنطاق التاريخ من كتب ووثائق الفرنسيين أنفسهم، كما تتبع تفاعل البيئة الوطنية مع الاحتلال في المدن والأرياف، فكان كل بحث يثير الكثير من الجدل كما يثير المقارنات مع ما يجري اليوم في العالم من انتهاكات تقوم بها الدول الكبرى لا لشيء إلا لأنها كبرى[1].

ويقر مصطفى الأشرف الذي قام ببحوث مكثفة في تاريخ الجزائر أثناء الثورة بأن الحركة الوطنية (القومية) لم تتمخض على مذهب عقائدي يؤسس للمستقبل، لأن مهمتها قد انحصرت منذ نشأتها في تحرير التراب الوطني، ولا يجوز أن نطالبها بشيء آخر، فهل هذا الحكم ينسجم مع ما أشرنا إليه من تحديد الحركة الوطنية لمعالم عقيدتها منذ عهد الأمير عبد القادر؟ لعل الأشرف يريد بالعقيدة هنا الإيديولوجية الاشتراكية التي أسس لها برنامج طرابلس[2].

يتضمن الكتاب الذي صنف في قائمة الكتب المحظورة من قبل **بينوشي** سنة 1973 مجموعة نصوص قد تبدو متناقضة بعض الشيء من حيث النظريات والأفكار العامة[3]، وذلك بسبب الفترة الزمنية التي تفصل فيما بينها، والتي بلغت العشر سنوات. كُتب بعضها في الفترة الاستعمارية إبان الحقبة الاستعمارية على شاكلة الفصل الثاني: الوطنية في البوادي والأرياف سنة 1955. في حين كُتب البعض الآخر منها بعد الاستقلال كالفصل العاشر: وقائع وآفاق ثورية 24 أوت 1962. ولكن من الجدير بالذكر أن تناقضها هذا ليس إلا تناقضا ظاهريا، وبعض هذه النصوص محاولة لعرض أفكار وقضايا وليست دراسات تحليلية. لذا تعتبر من المواد السلسة والمفيدة

---

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص627.

(2) المرجع نفسه، ص75.

(3) نصيرة بلامين، قراءة في كتاب الجزائر: الأمة والمجتمع لمصطفى الأشرف، مجلة فوكس، 2021، متاح على الرابط: **https://focusemagazine.com**

والسهل على مختلف أنماط القراء. يقع الكتاب في نسخته العربية في 468 صفحة، ويضم بين دفتيه إحدى عشر فصلا، موزعة على النحو الآتي:

- **الفصل الأول:** بين الاستعمار والإقطاعية؛
- **الفصل الثاني:** الوطنية في البوادي والأرياف؛
- **الفصل الثالث:** الجوانب النفسية في الغزو الاستعمار؛
- **الفصل الرابع:** مسيرة الجزائر نحو الحرية؛
- **الفصل الخامس:** مسيرة القومية التحررية إلى الوحدة؛
- **الفصل السادس:** الاتجاه الثور في المدن منذ 1830 وتنظيم المقاومة والكفاح؛
- **الفصل السابع:** الخط الثابت في سلوك الاستعمار سياسيا وعسكريا؛
- **الفصل الثامن:** الجوانب المجهولة في الثورة الجزائرية؛
- **الفصل التاسع:** الجزائر المستقلة من النكسة إلى الوحدة؛
- **الفصل العاشر:** وقائع وآفاق ثورية؛
- **الفصل الحادي عشر:** نظرات اجتماعية حول الحركة القومية وحول الثقافة في الجزائر.

كتاب "**الجزائر: الأمة والمجتمع**"، كتاب تاريخي اجتماعي بالأساس- به إطار للنقد الأدبي والدراسات الثقافية-، تطرق الكاتب فيه للمظاهر الخفية في الثورة الجزائرية، الاستعمار، الاقطاعية الاستعمارية، وكذلك النزعة القومية والثقافة في الجزائر[1]. وقد تعرضنا لهذا الكتاب لا لنسلط الضوء على الجانب التاريخي والاجتماعي، بقدر ما يهمنا رصد طريقة السرد التاريخي سواء بالنسبة للمستعمِر أو المستعمَر، وذلك بهدف الكشف عن سياسات الهيمنة من جهة، وإبراز الوعي السياسي العميق الذي تمتع به المستعمَر (وتحديدا طبقة الفلاحين بعيدا عن النخبة

(1) نصيرة بلامين، المرجع السابق.

المدجنة)، ومكنه من معرفة الآخر معرفة غير التي قُدمت له، ما أتاح له فرصة تأكيد الذات من جديد، وبصورة واقعية وإنسانية تفضح اللاإنسانية التي يقوم عليها الخطاب الغربي. يقول مصطفى الاشرف « كل ما في الأمر أن حرصنا على دحض الحجج الباطلة وكشف الحقائق الناصعة وإعادة الحق إلى نصابه من الداخل بعدها رأينا المؤرخين الفرنسيين يشوهونه من الخارج أو يتنكرون له تماما »[1].

شكلت الثورة الجزائرية لحظة دراماتيكية غيرت الخارطة الإيديولوجية والسياسية للعالم، فكانت بمثابة الانقلاب الفكري للغرب الذي أسس لما يسمى بنقد المشروع الفكري الغربي (مرحلة ما بعد الحداثة) من جهة، كما منحت من جهة أخرى شعوب المستعمرات إيمانا راسخا بحقها في تحقيق مصائرها بذاتها، وهذا ما ترجمته مقالات مصطفى الأشرف في الفترة الممتدة بين 1954 و1976، والمتضمنة في هذا الكتاب[2].

انطلقت رؤية الأشرف للقومية الجزائرية، من أن جزائرية الجزائري ليست منبثقة من الدين ولا مشتقة من العنصرية[3]. على عكس السوسيولوجي الجزائري **هواري عدي** الذي لا يرى أن الوطنية الجزائرية غير ذات صلة بالتيار الديني، ومن يقول بذلك يخالف الواقع في نظره، لأن كلا منهما، نتج عما يطلق عليه اسم "النهضة" في العالم العربي والإسلامي[4]. كما قدمت هذه كتاباته تحليلا غزيرا ومعمقا للاستعمار والثورة، للمستعمَر والمستعمِر، ومثلت قاعدة فكرية لنقد الاستعمار، وكانت من

---

(1) مصطفى الأشرف، مرجع سابق، ص5.

(2) زكية عرعار، مرجع سابق، ص155.

(3) مصطفى الأشرف، مرجع سابق، ص258.

(4) **Addi Lahouari, L'Algérie et la démocratie pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, édition la découverte, Paris, 1995, p17.**

أعمق ما يمكن أن تقدمه المقاومة في زيها الفكري، وهنـا نسـتحضر عبـارة خطهـا الأشرف: «الأنا الوطني... لم يستسلم قط أمام الظاهرة الاستعمارية »[1].

لقد شـكلت مقـالات الأشرف تحـديا للخطـاب الغـربي (الفـرنسي)، بحيـث عمـل عـلى تفكيك المركزية الغربية القائمة على التخيل وإعادة بنائها مـن منظـور واقعـي يجعـل مـن الذات قوة تحد تهدم كل ما أحيط بها من قيود. حث غاص فكر الأشرف في الذات وواقعها لأجل إعادة بنائها، هذه الذات التي أدت بها الوحشـية الفرنسـية في زمـن مـا إلى الاقتنـاع بالصورة السلبية لذاتها، وبأنها في حاجة إلى من ينهض بها، وفي حاجة إلى نموذج تحتذي به للتطور والتقدم، أين يعد تحرير الذات من الإطار الذي وضـعت فيـه خطـوة أولى للتحـرر من هذه الحدود، تليها محاولة اللحاق بركب الحضارة، ومن ثم تحقيـق الـذات لـذاتها في إطار عالمي عن طرق إلغاء الحقيقة التي وضعها الغرب نتيجة تغيير القواعد التي تحكمها.

وهكذا يمكننا القول بـأن كتابـات الأشرف تنـدرج في إطـار الخطـاب النقـدي مـا بعـد الكولونيالي. هذا الطرح الذي تعلق بإعادة كتابة التاريخ مـن وجهـة نظـر مـن اسـتُعمروا، ذلك أن الكتابات الفرنسية عن الجزائر في نظر الأشرف لم تكن متعلقة بما هو كـائن، بقـدر ما هي تمظهر لغوي لعلاقات القوة والسيطرة الفرنسية- الجزائرية، وهـي بـذلك لم تصـبح وسـيلة معرفـة بقـدر مـا هـي سـلاح يـتم بموجبـه فـرض الهيمنـة الفكريـة والثقافيـة والإيديولوجية على الإنسان الجزائـري وضربـه في مقوماتـه ومبادئـه في سـبيل الحـط مـن قيمته وإقناعه بدونيته، وجعله في مرتبـة التـابع والخاضـع للآخـر وإقناعـه بإنسـانية هـذا الآخر اللاإنسانية، تماشيا مع الرؤية الغربيـة عـن الشرق، ويـرى **الأشرف** أن الفرنسـية هـي ضرورة أملتهـا الظـروف التاريخيـة ووسـيلة للتعبـير عـن الأفكـار والثقافـات الأخـرى،

(**1**) عمر لوجان، مرجع سابق، ص33.

رغم أنها فرضت على الجزائريين بالحديد والنار، ومع ذلك؛ فهي مازالت تتراوح في مكانتها بين اعتبارها لغة ثانوية وبين اعتبارها لغة أجنبية ذات امتياز خاص[1].

يعتقد صاحب كتاب "الجزائر: الأمة والمجتمع" بأن القوميات، وبالتالي الهويات، هي حركات مرحلية تركز عملها على الدفاع عن شخصية متضمنة لقيم هي في حد ذاتها صالحة أو فاسدة، وتقوم بدور الحافز المحرك للشعوب، ولكن لا تكاد الحركة القومية تحرز النصر بعد تحرير الوطن وتمهيد السبيل لقيام الدولة حتى يكون دورها قد انتهى عمليا[2].

إن فكر مصطفى الأشرف، والفكر الجزائري عامة، هو فكر متمركز حول الذات، بسبب انتمائه إلى بلد يحتاج إلى أن يكون موضوع معرفة وبناء في جميع الميادين. وهذا ما يجعل فكره نموذجا لذلك الفكر الملتزم الذي ميز جيلا من المثقفين الجزائريين الذين ارتبطت حياتهم بحرب التحرير، وبتجربة الاستعمار، وبتحديات ما بعد الاستعمار.

يتحدث المفكّر الجزائري مصطفى الأشرف في كتابه "الجزائر: الأمّة والمجتمع" عن الجوانب النفسية للاحتلال الفرنسي في وطننا في كتب مايلي: في رسالة بعثها بييردو كاستيلان، ابن المارشال المُسمّى بنفس الاسم، بعثها بتاريخ 28 مارس 1844، كتب يقول بعد أن وصف (منطقة) الظهرة بأنه بلد غني وخصب، فيه كثير من أشجار الفواكه، وبعد أن تحدّث عن سكانها الذين « يعيشون في نظام يشبه النظام الجمهوري »، تابع كلامه قائلا: « مكثنا عدة أيام في مخيّمنا العسكري، ونحن خلال تلك المدّة نتلف أشجار والمحاصيل الزراعية ولم نغادر المنطقة إلّا بعد أنخرّبناها تماما... وبذلك أعطينا درسا قاسيا لهؤلاء السكان ». ثم انتهى إلى القول بأن:

---

(1) **Hassan Remaoun, <u>L'Algérie histoire, société et Culture</u>, Casbah édition, Alger, 2000, p68.**

(2) مصطفى الأشرف، مرجع سابق، ص442.

«العرب لا يخضعون إلّا للقوة الغاشمة» وينقل لنا مصطفى الأشرف في فقرة أخرى ما كتبه الكومندان ليُو، ضابط في جيش الاحتلال الفرنسي عن حملة شارك فيها في سهل الشلف، في سنة 1842، فنقر أما يلي: «منذ انطلاق الحملة إلى يومنا هذا، أيمن 4 ما يوالى 20 منه، خرّبت كثير من القرى الآمنة وكميّة هائلة من المحاصيل الزراعية الغنية وإن يمت أسّفل هذا العمل العسكري المحتّم وهذه الوسيلة القاسية التي كرهتها كرها شديدا. وحينما مررت لم أرى في تلك المنطقة الرائعة سوى حق ولزرعها العرب بمنتهى العناية». ثم يكتب ليو في عام 1843 خلال تواجده في منطقة شرشال، ما يلي: «لقد هُدِمَت كثير من الدواوير وأزيلت من الوجود قرى بكاملها بعد إشعال النيران فيها. وقُطِعَت عدة آلاف من أشجار التين والزيتون وغيرها »[1]. وهي فقرات تدل حسب الأشرف على قساوة المستعمر وطغيانه.

ولم يكن الأشرف مهتما عندئذ بالثورات لأنها كانت تنبع من الريف وهو يبحث عند والمدينة، ومهما كان الأمر فلا مناص من أن نعد كتابات الأشرف في باب الدراسات الإنسانية والتاريخية، وهي كتابات لم تجمع وتطبع بالفرنسية إلا بعد الاستقلال، وربما ترجم ونشر بعضها في مجلات تونسية أثناء الثورة، وإليك الآن عناوين البحوث كما ظهرت في الترجمة العربية للكتاب الذي سماه مؤلفه، الجزائر: الأمة والمجتمع[2].

---

(1) محمد وليد القرين، خطاب كره الذات والانهزامية في خدمة مصالح البورجوازية المحلية الكومبرادورية، مجلة البيان الإلكترونية، 018، متاح على الرابط: **https://mohamedwalidgrine.wordpress.com**

(2) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص561.

خاتمة

مصطفى الأشرف، من بين هؤلاء المفكرين الجزائريين الذين تنطبق عليهم صفة المثقف العضوي (**أنطونيو غرامشي**)، إذ جمع بين التفكير والممارسة، وهو من بين المفكرين الجزائريين الأفذاذ الذين ساهموا في إعادة الاعتبار للشخصية الجزائرية ثقافيا وسياسيا؛ فمصطفى الأشرف لم يسعَ إلى المعرفة من أجل المعرفة، كما كان رائجا في الفلسفة اليونانية، لاسيما مع **أرسطو**، بل يروم التغيير والفعالية، أي التأثير في الواقع في معناه الاجتماعي والاقتصادي والإيديولوجي، أي إلى إخراج البلاد من التخلف، مما يضفي على هذا الفكر الصبغة النضالية أيضا.

وتعد قضية إعادة كتابة التاريخ التي طرحها الأشرف، ومن بعده رواد الفكر ما بعد الكولونيالي بمثابة جزء من مشروع تحرري كبير هدفه تفكيك أسطورة الغرب =الحضارة = العالم. كما نستنتج أن الرؤية النقدية الأشرفية في مرحلة الاستعمار قد امتازت بنوع من الحدة والرفض التام للآخر (فرنسا)، في حين يتخذ الأشرف في مرحلة ما بعد الاستعمار من الرؤية الفرنسية عن الذات مرجعية فكرية، وذلك في الوقت الذي اعتبر فيه الثقافة الفرنسية سبيلا من سبل تحقيق النهضة، وهذا تأكيد على وجود نوع من الاختراق الكولونيالي لفكر الأشرف. ولعل ما يمكن أن نوصي به من خلال الاشتغال على أعمال مصطفى الأشرف، هو ضرورة الاهتمام بالفكر والمفكرين الجزائريين طي النسيان، وعليه نقترح تدريس مقياس الفكر الجزائري المعاصر على أقسام الفلسفة بالجامعة الجزائرية، ومقياس الفكر السياسي الجزائري المعاصر على أقسام العلوم السياسية، من أجل حماية هويتنا (كينونتنا) الفكرية والثقافية.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. أبو القاسم سعد الـلـه، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2009.
2. عمر لرجان، **مصطفى الأشرف: الأعمال، المسار والمرجع**، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2006.
3. مريم سيدي علي مبارك، **مثقفون خلال الثورة**، دار المعرفة، الجزائر، 2012.
4. مصطفى الأشرف، **الجزائر: الأمة والمجتمع**، ترجمة حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
5. **Addi Lahouari, L'Algérie et la démocratie pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, édition la découverte, Paris, 1995.**
6. **Hassan Remaoun, L'Algérie histoire, société et Culture, Casbah édition, Alger, 2000.**

- **الأطروحات:**

7. زكية عرعار، **الخطاب النقدي ما بعد الكولونيالي عند مصطفى الأشرف**، أطروحة دكتوراه في النقد العربي والدراسات الثقافية، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2018.

- **المواقع الالكترونية:**

8. محمد وليد القرين، **خطاب كره الذات والانهزامية في خدمة مصالح البورجوازية المحلية الكومبرادورية**، مجلة البيان الإلكترونية، 018، متاح على الرابط: **https://mohamedwalidgrine.wordpress.com**
9. نصيرة بلامين، **قراءة في كتاب الجزائر: الأمة والمجتمع لمصطفى الأشرف**، مجلة فوكس، 2021، متاح على الرابط: **https://focusemagazine.com**

إشكالية الهوية والتعدد اللغوي

الأمازيغ وعربي وثقافة العيش المشترك

محفوظ نحناح- أنموذجا

ط د. بوغمبوز محمد   د. لعموري شهيدة- جامعة ورقلة

مقدمة:

لقد كان هدف الاستعمار الفرنسي ولازال هو هدم وطمس الهوية الوطنية وقد خاض لأجل ذلك معارك متعددة وعلى أصعدة مختلفة من تقتيل وتهجير وفرنسة وتنصير محاولا بشتى الطرق إبعاد الفرد الجزائري عن كل القيم التي كونت شخصيته على مدى قرون من الزمن، غير أنه وبعد الاستقلال ظهرت في الجزائر أزمة لم تكن معروفة من قبل هي أزمة الهوية الوطنية بين من يؤكد على البعد الأمازيغي ومن يؤكد على البعد العربي ومن ثم يحاول محفوظ نحناح وضع حد لهذه الأزمة التي لم تكن لتوجد لولا الممارسات الاستعمارية الفاشية ومن ثم يحق لنا أن نتساءل: ماذا نعني بالهوية؟ إلى ماذا يرجع هاجس التفكك الهوياتي في الجزائر؟ ما هي مكونات الهوية الوطنية؟ وما هي سبل تحقيق العيش المشترك؟

أولا: في مفهوم الهوية:

1- لغة:

يعرفها عبد القادر الجرجاني بقوله هي «تحقيق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية »[(1)]؛ ومن ثم فهي تعبر عن حقيقةُ الشيءِ التي تميزه عن غيره، ولفظ الهوية

---

(1) عبد القادر الجرجاني، التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص2224.

مشتق من حرف الهو المسمى الرابط لأنه يربط بين معنيين يعرف في الفرنسية ب (Identite) وفي الإنجليزية (Identity) وفي اللاتينية (Identitas).

2- اصطلاحا:

الهوية عند القدماء جاءت في عدة معان وهي « التشخص، الشخص نفسه والوجود الخارجي » حسب صليبا[1]؛ يعرفها الجابري بقوله « مركب متجانس من الرموز والقيم والعادات والتقاليد والأعراف الشعبية التي تحتفظ بطابعها الخاص والاستثنائي لذلك فهي هوية وطنية قائمة على الذات ولأنها لذلك، فهي تعني إيجاد التطابق أو التوافق أو التوازن بين الكتلة الاجتماعية ديموغرافيا ورقعتها الجغرافية التي تمارس عليها نتاجها الاجتماعي وتعبر من خلالها عن نفسها عبر نمطها الثقافي الخاص »[2]، ومن ثم فهي تعبر عن الخصائص المشتركة بين أفراد المجتمع الواحد.

ثانيا: الاستعمار الفرنسي وهاجس تفكك الهوية الوطنية:

إلى غاية أربعينات وخمسينات القرن العشرين لم يكن التعدد اللغوي في الجزائر هاجس أو مشكلا يؤرق الجزائريين ذلك أنّ اللغة الأمازيغية ليست تابعة فحسب لبعض المناطق الناطقة بالأمازيغية بل هي تمثل هوية الجزائر التاريخية التي سعت اللغة العربية إلى حمايتها أثناء الاستعمار الفرنسي[3]، ومن ثم حاول المستعمر وعمل جاهدا على نشر الفتنة بين أبناء نوفمبر بعدما علم أنّ أقدامه على أرض الجزائر الطاهرة لم يتبق له فيها إلا سنوات معدودة ومن ثم يشير نحناح إلى « أنّ التعددية اللغوية مثلما يمكن أن تكون مصدر إثراء وتنوع وإبداع يمكن أن تتحول إذا لم تضبط

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1994، ص529.

(2) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية والإسلام والغرب، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012، ص111.

(3) البخاري حمانة، فلسفة الثورة الجزائرية، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 2012، ص267.

وتحدد أطرها بوضوح إلى عامل تشتيت وتمزق وتفرقة خاصة عندما تتوفر الأطراف السياسية التي تعمل على استغلال هذا التنوع اللغوي وتحاول ركوب موجته لتحقيق أغراض بعض المتواطئين مع الجهات والمصالح الأجنبية أو الانتهازيين الذين يهمهم غرس المشروعات المشبوهة »[1]؛ ومن ثم محاولة اختلاق الأزمات وضرب وحدة الأمة عن جهل وغياب للوعي.

لقد كان للإرساليات التبشيرية المسيحية الفرنسية الدور الكبير في محاولة زعزعة وحدة الأمة وعملت جاهدة على تفتيت مكونات الهوية الجزائرية فالكابتن لوغلاي يخطب في الفرنسيين علما أنه المسؤول عن التعليم في الجزائر قائلا: « علموا كل شيء للبربر ما عدا العربية والإسلام »[2]، ويؤكد أحد المستبشرين بأن السماح للمسيحية بأن تؤثر على الروح البربرية يعني تفتيت الكتلة ومن ثم عمل الاستدمار الغاشم جاهدا لأجل تأسيس نخبة من المفكرين تعرف فيما بعد بالفرنكو بربريست وتهدف إلى زعزعة وفك وحدة الصف ولعل الهدف من وراء ذلك هو بقاءها على أرض الجزائر الطاهرة لكن رغم ذلك لم ينجح الاستعمار إلى حد بعيد في مشروعه التقسيمي الاثني ولقد راح عرب الجزائر يساندون مفهوم الأمازيغية الوطني والتطابق الكامل بين العرب والبربر، ومن ثم لا يمكننا إلا أن نقول أنا عربي لأنني قبائلي[3].

إنّ محاولات الاستعمار الفرنسي لنشر الفتن اللغوية هي محاولة يائسة لأجل تفكيك الأمة اجتماعيا وسياسيا وجغرافيا إذ يشير البخاري: « أنّ الفتن اللغوية مثل غيرها من الفتن الدينية والسياسية تبدأ في الأذهان قبل أن تتحول إلى فتن أهلية

---

(1) محفوظ نحناح، الجزائر المنشودة: المعادلة المفقودة الإسلام، الوطنية، الديمقراطية، ط1. دار النبأ، الجزائر، 1999، ص102.

(2) عثمان سعدي، البربر الأمازيغ عرب عاربة وعروبة شمال إفريقيا، ط1، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، 2008، ص34.

(3) المرجع نفسه ص25.

وطائفية في الميدان »[1]، رغم أنّ اللغة الأمازيغية عبارة عن لغة وثقافة وخطاب هوياتي واجتماعي تعود جذورها للتاريخ الإنساني العميق وطابعها المربوط بالهوية الأمازيغية للجزائر الذي يحدد معالمها إنها لغة كل الجزائريين الذين كلهم أمازيغ.

وبداية من ثمانينيات القرن الماضي أصبحت العديد من البديهيات الوطنية والتاريخية خاصة فيما تعلق بالانتماء التاريخي الحضاري الثقافي واللغوي الإسلامي للشعب الجزائري عبارة عن أزمات طفحت للسطح على يد البعض من المستندين إلى حقائق تاريخية ووطنية أرادوا من خلالها الوصول بالشعب الجزائري إلى مصير تراجيدي[2]، فشل المستعمر فيه بالأمس والذي هدف إلى تقسيم البلاد إلى إثنيتين عرقيتين على أساس لغوي عرب وأمازيغ، وما ينبغي التذكير به هو ذلك الجهد التاريخي الذي قام به العرب في الحفاظ على الشخصية الأمازيغية إذ يشير البغدادي إلى أنّ « لفظ أمازيغ ظهر على يد أحد أبرز مؤرخي القرن الثاني عشر وهو ابن حزم الأندلسي وهذا في حديثه عن نسب البربر ضمن كتابه جمهرة العرب وهو ما أخذه عنه المؤرخ عبد الرحمن ابن خلدون في مقدمته في مجلده السادس... والحق أنّ اسم أبيهم أمازيغ »[3]، بعد أحداث ما يعرف بالربيع القبائلي سارعت الدولة الجزائرية إلى احتواء الوضع لقد تم دسترة اللغة الأمازيغية كلغة وطنية ليتم ترقيتها فيما بعد إلى لغة رسمية لكن رغم ذلك لازالت تواجهها عراقيل خاصة فيما يتعلق بمحاولة بعض الأطراف استخدامها كوسيلة لتفتيت وتهديد تماسك الوحدة الوطنية الذي ما فتئت فرنسا جاهدة لأجل تقسيم إثني وعرقي للبلاد.

---

(1) عثمان سعدي، مرجع سابق، ص34.
(2) المرجع نفسه ص25.
(3) المرجع نفسه ص25.

ثالثا: الهوية والتعدد اللغوي:

في ظل تصاعد المد الإيديولوجي يؤكد محفوظ نحناح على أنّ الهوية الجزائرية مزيج بين الأمازيغ والعروبة من خلال قول نحناح «الهوية الوطنية الجزائرية هي ناتجة عن التفاعل والانصهار الطويل والعميق للإسلام والعروبة والأمازيغية لأنّ الكل أكبر من أجزائه »[1]، وبذلك فمحاولة اقتلاع العناصر المشكلة للهوية الوطنية ألا وهي الإسلام والأمازيغية والعربية أمر شبه مستحيل كما أنّ اعتبار اللغة العربية لغة وطنية وإعطاؤها مكانة وأهمية خاصة ليس معناها الجمود أو الانغلاق وعدم الانفتاح على المكون الأمازيغي.

كما يجب التحذير من المحاولات التي هدفت لتفريغ الهوية الوطنية من مكوناتها وروحها ومعناها وأبعادها عبر مقولة الجزائر جزائرية التي ارتبطت بمشاريع اندماجية استعمارية لا تحمل ولا تعبر عن أي مضمون ولا محتوى[2]، وبذلك محاولة اقتلاع البعد الإسلامي العربي الأمازيغي الذي يكاد أن يكون مستحيلا دونو «إن غرور البعض يقودهم للاعتقاد بأنهم يستطيعون السيطرة على اللغة »[3]، وهذا ما نجحت القوة الاستعمارية الغاشمة في تجسيده في دول إفريقيا جنوب الصحراء حيث حلت لغة المستعمر محل اللغات الأم.

إنّ شخصية المستعمر وهويته مزيج بين الأوروبي واللاتيني والكاثوليكي، وحتى أكبر قوة في العالم و.م.أ دولة متعددة الأعراق والثقافات والأديان ولعل أبرز القيم

---

(1) عامر البغدادي، المكون الأمازيغي في الهوية الوطنية، جريدة صوت الأحرار، 2014، الفقرة 01، متاح على الرابط: **https://www.sawtalahrar.dz**

(2) المرجع نفسه، ص85.

(3) آلان دونو، نظام التفاهة، ترجمة عبد العزيز الهاجري مشاعل، ط1، دار سؤال للنشر، بيروت، لبنان، 2020، ص100.

المهيمنة فيها نابعة من أبعاد متعددة وهي الجنس الأنجلوسكسوني والبروتستانتي[1]، وهذا ما يلاحظ على كل الشعوب التي ما فتئت تصرّح بمقومات هويتها على رغم اختلافها وبذلك فمعالم مرجعية وهوية الدولة الجزائرية واضحة للعيان ولا مجال للجدال والنقاش فيها ألا وهي الإسلام، العروبة الأمازيغية.

1- الإسلام:

إنّ الفهم السليم للإسلام وشرائعه وتعاليمه ومنهجه والاعتراف الصريح بمكانته داخل المجتمع هو السبيل الوحيد لجعله يؤدي دوره الحقيقي الضروري في حياة شعبنا ودولتنا باعتباره مكونا أساسيا لمكونات هويتنا الوطنية[2]، كما يمكن عده الرمز الذي يوحد بين شعوبنا والشعوب الإسلامية تحت مظلة عقيدة التوحيد. فالدين هو أحد مكونات الثقافة ولقدساهم في الهوية الإسلامية التي تقوم على أربعة عناصر أساسية تتمثل في: «العقيدة، التاريخ، اللغة، الأرض ». وتجمعت هذه العناصر الأربعة في الأمَّة بمجموعها عن الهوية الإسلامية، وقد تضيع هذه الهوية إن ضاع الفرد عن دينه؛ لذلك قال تعالى: ﴿ **فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** ﴾ **(سورة التوبة، الآية:122)**[3]؛ ومن ثم يمكن القول أنّ الدين الإسلامي أحد مكونات الهوية الوطنية الجزائرية هذا الأخير ساهم في الحفاظ على الاختلاف الثقافي في الجزائر منذ قرون كونه يمجد الحريات الفردية والتعدد الفكري بما يخدم مصلحة الأمة الدولة شرط عدم تعارضه مع أحكام الشريعة الإسلامية.

---

(1) محفوظ نحناح، الجزائر المنشودة: المعادلة المفقودة الإسلام، الوطنية، الديمقراطية، المرجع السابق، ص86.

(2) المرجع نفسه، ص100.

(3) علي محمد صلابي، الهوية الجزائرية من أركان الدولة المسلمة، جريدة الشروق، الفقرة 07، 2020، متاح على الرابط: **https://www.echoroukonline.com**

2- اللغة العربية:

تعدّ وعاء الثقافة والعلم والمعرفة وهي مكون جوهري لـلـهوية الوطنية ذلك أنها تعدّ أداة للتواصل والتفاهم ووسيلة للتعبير العلمي والفني خصوصا أنّ اللغة الأمازيغية لم ترق بعد للعالمية. وما منح اللغة قداسة أكثر هـو ارتباطهـا بالـدين الإسـلامي وقـد وجـدنا عـبر التاريخ أنّ أبرز خدام اللغة العربية غير العرب، ولقد عمل الاستعمار الفرنسي جاهدا عـلى طمس هذه اللغة من خلال بعثاته الاستشراقية والتنصيرية محاولا طمس العنصر الهويـاتي وذلك من خلال إلغاء التعريب وفرنسة التعليم ليحقق مشروعه الإدماجي الذي فشل فيه بفضل بروز الفكر الإصلاحي الباديسي ومن ثم « الفهم السليم للغة العربية ودورها وأثرها ومكانتها في المجتمع هو السبيل الأوحد لجعلها تؤدي دورها الصـحيح والضروري في حيـاة شعبنا ودولتنا باعتبارها مكون أساسي من مكونات هويتنـا وشخصـيتنا الوطنيـة »[1]، التـي تعد مصدرا أساسي في تواصلنا مع بقية المجتمعات والشعوب.

رغم ذلك لا يمكن إنكار هويتنا العرقية والتي هي الأمازيغية البربرية التي تم تفاعلهـا مع العرب والمسلمين فامتزجت معهم وانصهرت وبذلك حملت معهم رسالة ذات مضمون حضاري إنساني ألا وهي الإسلام الذي يعترف بأنّ وعاءه العربية وبها قفز الشعب الجزائري قفزة مسجلا موقعه في صف الأمة العربية[2]، وكذلك الإسلامية مؤكدا على انتمائـه الـديني الأمازيغ وعربي وما يمكن أن نشير إليه هو ضرورة الاعتراف بالدور المجهري والفعـال للغـة العربية في الحفاظ على الهيكلة العامة للفكر الجزائري حيـث سـاهمت في تطـويره ونمـوه بطريقة مستمرة خصوصا أنّ اللغة الأمازيغية آنذاك كانت تنطق ولا تكتب.

---

(1) محفوظ نحناح، الجزائر المنشـودة: المعادلـة المفقـودة الإسـلام، الوطنيـة، الديمقراطيـة، المرجـع السابق، ص103.

(2) المرجع نفسه، ص86.

3- الأمازيغية:

البعد الأكبر من أبعاد هويتنا الوطنية هو البعد الأمـازيغي البربـري حيـث أنّ انتمائنـا لهذا البعد يحمل معنيين معنى عرقي وسلالي وبعد ثقافي لغوي هذيين المعنيـين متكـاملين ولا يمكن أن يكون وجود لأمازيغيتنا لو أهملنا أيـا مـنهما[1]، إذا كـان الـتمازج بـين الإسـلام والعربية منحنا بعدا انتمائي فإن بعدنا الأمازيغي يمثل جوهرنـا المتفـرد والمتميـز ومـن ثـم يصبح هذا الاختلاف رمزا للتنوع ضمن وحدة الأمة، لقد قضينا وقتا طويلا ونحن في جـدال حول مشروعية أوعدم مشروعية لغتنا الأمازيغية الأصل وطال الجدل فالأمازيغية هي ذلك الثابت التاريخي والأبدي المشكل للمجتمعات المغاربية، لذلك لابد من تجاوز هذا المشكل إن كنا حقا نؤمن بوطننا وحضارتنا وثقافتنا وشخصيتنا وهويتنا المتفردة وهـذا مـن خـلال انتقالنا من مرحلة النظري إلى البحث والإنتاج الأدبي والعلمي والتطلع لبناء ثقافـة وطنيـة جديدة[2]، قائمة على التعـدد والاخـتلاف والحـوار واحـترام الآخـر المغـاير واعتبـاره شريكـا أساسيا لتحقيق الوحدة الوطنية القائمة على الانفتاح والتعدد الثقافي.

إنّ الراهن الثقافي الجزائري المعاصر يوحي بأن النخبـة الجزائريـة تسـعى للتحـرر مـن تراكمات الماضي مدرجة تمثلات مستحدثة داخل حقل الإنتاج الرمزي فالأداة اللغوية لهـذه الأصناف قد تكون هـي العربيـة والأمازيغيـة محاولـة ترتيـب البنيـوي المحـلي والكـوني[3]، وبذلك سعت الدولة الجزائرية وعملت على ترقية اللغـة الأمازيغيـة وجعلهـا لغـة رسـمية رغم ما يواجهها من صعوبات.

---

(1) محفوظ نحناح، المرجع السابق، ص104.

(2) محمد مرداسي، الأمازيغية لغة وهوية، ج1، رابطـة أوراس للثقافـة الأمازيغيـة، باتنـة، الجزائـر، 1993، ص76.

(3) أحمد بوكوس، الهيمنة والاختلاف في تـدبير التنـوع الثقـافي، المعهـد الملـكي للثقافـة الامازيغيـة، الرباط، 2016، ص275.

إن البصمة التي طبعتها الأمازيغية في الشعب الجزائري هو حبه للحرية واستعداده للتضحية ولذلك سمي أسلافنا الأحرار الأوائل بالرجال الأحرار والتاريخ شاهد على انتفاضات هذا الشعب وما كان الفتح الإسلامي لينجح لولا تلك الرسالة الربانية التي حملها والتف حولها السكان ليتجسد كيانا تآلف فيه كل من الوافد والمستقبل[1]، ليتحقق فيما بعد شعار العيش المشترك القائم على العزة والشهامة والمساواة والتآخي والعدل.

لابد من الاعتراف بأن الخصوية الأمازيغية تعرضت في فترة سابقة إلى كثير من التغييب والتهميش من قبل النظام الحاكم لذلك لابد لنا من الحفر عن أسباب هذا التغييب والتهميش[2]، الذي لو بحثنا عن سببه لوصلنا إلى سوء فهم معنا الوحدة الوطنية التي لا تعني التعددية اللغوية والثقافية بقدر ما تعني قدرة هذا الشعب على التعايش والانفتاح والحوار واحترام ثقافة الآخر من ثم يتحقق التماسك المجتمعي.

في حقيقة الأمر إن ظهور بعض النعرات التي تعمل على تفريق أفراد الشعب الواحد الذي ضرب مثالا في التآلف والعطاء تعود إلى إرث استعماري شجع بعض الأحزاب والتوجهات الإيديولوجية على اللعب في المياه العكرة من ثم تحقيق أجندات خارجية هدفها ضرب وحدة الأمة وللأسف الشديد وجدت من يروج في هذه العرقية والطائفية من طرف العملاء من أبناء هذا الوطن، ومن ثم فإنه يمكن أن نقول بأنه لا توجد إشكالية بالمعنى الحقيقي بين الأمازيغي والعربي وإنما تكمن المشكلة في ضرورة الاعتراف بالخصوصية الأمازيغية.

يؤكد على أنّ الأمازيغية مقوم مشترك أساسي من مقومات هويتنا، وشخصيتنا، ومن ثم فلنعمل جميعاً على أن يكون عامل وحدة لوطننا، ورافد قوة من روافد ثقافتنا ألا فليتق

(1) محفوظ نحناح، المرجع السابق، ص ص104-105.
(2) المرجع نفسه، ص108.

الـلـه من جعلوا من الأمازيغية "أمازيقية" من تمزيق ضد الأمّة فقد كان هدف الاسـتعمار الفرنسي في الجزائر هدم الهوية الوطنية وطمس معالمه[1]، « وأنّ الربط بـين هـذا المطلـب المشروع وبين بعض التوجهات التفكيكية أو الانفصالية ربط في كثير من الجـود والتعسـف والظلم والقفز فوق الحقائق »[2]، هذا المشروع في طياته بذور عنصريـة لا تمثـل خصـائص الأمازيغ البربر المتآلفين والمتعايشين والمنفتحين على الآخر.

إنّ ظهور بعض الصدمات الفكرية أمر طبيعي بين كل الشعوب والأمم يحدث هذا بين أصحاب الديانة الواحدة بل والمذهب الواحد بل وحتى بـين شـقيقان ينتميـان لأم واحـدة كقابيل وهابيل! ومن ثم فإن محاولة إثارة النعـرات بـين أبنـاء أمـازيغ وأبنـاء يعـرب عـلى بعضهم أو إثارة العربي على أخيه العربي هدفها في الحقيقـة الأمـر وتشـتيت الشـمل لـيس إلا[3]، من ثم وجب علينا احترام الأخر الذي يشكل عامل رئيس للمكون الهوياتي الوطني.

منه يمكن القول أنّ لغة تمازيغت لغة بأتم معنى الكلمة والـدليل عـلى ذلـك أنّ علـم الألسنية لا يفاضل بين اللغة وأخرى منطوقة أو مكتوبة حية أو ميتة أي بما معنـاه أن كـل اللغات تؤدي وظيفة جوهرية من وظـائف اللغـة وهـي الوظيفـة الاتصـالية[4]، ومـن ثـم فاللغة الأمازيغية مثلها مثل لغات العالم الأخرى تتوفر فيها مجموعة مـن الشروط الثلاثـة الأساسية ألا وهي:

- **الحياة:** لا زالت تستعمل في التداولات اليومية وهي أهم شرط على الإطلاق.
- **مستقلة:** تمتلك حروف قائمة بذاتها، ولقد عمل معهد ترقية الأمازيغية على البحـث في قواعد الصرف والاشتقاق والنحو.

---

(1) عبد الرزاق قسوم، أنا جزائري أمازيغي، فأنا مسلم عربي، مجلة البصار، 2017، الفقرة 03، متاح على الرابط: **https://elbassair.dz/1662**

(2) محفوظ نحناح، المرجع السابق، ص108.

(3) المرجع نفسه، ص108.

(4) محمد مرداسي، الأمازيغية لغة وهوية، المرجع السابق، ص08.

- **التاريخ**: موجودة منذ أن وجد الإنسان الأمازيغي.
- **التدوين**: قليل لكنه لا يمثل مشكلة وهذا ما بينه اللساني فيرديناند دوسوسير « يسود الاعتقاد أن اللغة ما تنحرف بسرعة أكبر في حال غياب الكتابة ولا شيء أكثر خطأ من ذلك فالكتابة تستطيع وهذا بفضل الظروف التي يمكنها أن تحد من سرعة تغيرات اللغة وعلى النقيض من ذلك الاحتفاظ باللغة لا يمس إذا غابت الكتابة »[1]، وبذلك تعود لغة تمازيغت إلى وجودها الحضاري السليم من ثم يقر دوسوسير بمركزية الصوت بدل مركزية الكلام مثله مثل أفلاطون تصبح اللغة مسكن الوجود غير أن جاك دريدا يرفض هذه المركزية ويؤس لعلم الغراماتولوجيا ويؤكد على مركزية الكتابة.

رابعا: الانفتاح على الآخر ودوره في تحقيق ثقافة العيش المشترك:

«ويسألونك عن الأمازيغية، فقل هي تمازج عناصر وطنية، وانصهار مقومات ثقافية، لتصنع رافداً، من روافد الهوية الوطنية. فالأمازيغية، هي هذه اللهجات الثقافية الشعبية التي نتداولها في أقصى الجنوب، تحت عنوان "التارقية" أو القبائلية، وهي اللهجة البربرية التي يتخاطب بها بعض إخواننا الميزابيين في بيوتهم، أو بعض إخواننا كبار الشاوية في حقولهم، و"مشاتيهم" وهي القبائلية التي يغنّى بها بعض مواطنينا في منطقة القبائل، إنّ هذه اللهجات مجتمعة، هي التي تسمى بالأمازيغية، هذا الرافد التراثي العظيم، الذي يصب في نهرنا الثقافي الجزائري الخالد »[2]. ومن ثم فلا يمكن لأي أحد إنكار أمازيغيتنا التي يفخر للجزائر وثقافة ضاربة تاريخ الحضارة والوجود الثقافي للأمة الوطنية، يشير محفوظ نحناح إلى بعض الحلول التي يجب تطبيقها بهدف قطع الطريق أمام التوجهات التفكيكية التعسفية الانفصالية الهادفة إلى زعزعة استقرار وحدة الأمة تحت غطاء الأمازيغية ومن ثم التجسد الحقيقي للتعايش ومن بينها:

---

(1) المرجع نفسه، ص09.
(2) عبد الرزاق قسوم، أنا جزائري أمازيغي، فأنا مسلم عربي، المرجع السابق، الفقرة 08.

1. ضرورة فتح كل المجلات أمام اللغة والثقافة الأمازيغية في الميدان التعليم والبحث وفي ميدان الاتصال والإعلام والعمل على ترقيتها بما يتواءم وموقعها التاريخي الحضاري[1]، وهذا ما سعت وعملت الدولة الجزائرية على تحقيقه حيث تم إدراج التعليم الأمازيغي من الابتدائي وإلى غاية التكوين الجامعي كما تم فتح قنوات تليفزيونية ناطقة باللغة الأمازيغية تشجع على نشر هذه الثقافة.
2. ضرورة التأكيد على أن إحياء وترقية اللغة الأمازيغية لا ينبغي أن يتصادم مع اعتبار اللغة العربية لغة الدولة[2]، ومن ثم ترقية الأمازيغية للغة رسمية وكسر مخططات الفتنة واكتساب الجسور الممدودة نحو الماضي والمستقبل وما يجدر الإشارة إليه أن هناك تأثير متبادل بين العربية والأمازيغية وتكونت منها الدارجة إلا أن هذا التأثير يختلف حسب الاحتكاك مثلها باقي اللهجات الأمازيغية[3]، هذا تأثير يبرز أكثر عند الشاوية.
3. ضرورة الرفض بشكل حاسم وقاطع لدعوات التمييز العرقي أو الإثني أو الجهوي بين أبناء الشعب أو بين مناطق وجهات الوطن[4]، لأن ذلك يؤدي إلى الابتعاد والحياد عن المحاور الدولية الكبرى والخوض في مسألة الاثنيات القوميات هذا ما يؤدي لتشويه السيادة والفتن والحروب التي يبحث عنها أعداء هذا الوطن إن تحقيق الوحدة الوطنية يتجلى في احترام الثقافات والقيم التي تدعوا إلى التنوع وذلك بالرجوع إلى المبادئ الدين والتسامح واحترام الأخر المختلف عني لغويا والاعتدال ونبذ التطرف وهذا لا يكون طبعا إلا من خلال حوار عقلاني تجتمع فيه كل مكونات المجتمع وأطيافه[5]، تحت غطاء الاعتراف والانفتاح.

---

(1) محفوظ نحناح، مرجع سابق، ص102.
(2) المرجع نفسه، ص110.
(3) محمد مرداسي، مرجع سابق، ص103.
(4) محفوظ نحناح، المرجع السابق، ص110.
(5) كريمة بلعز، فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي، مجلة أفاق علمية، العدد03، الجزائر، 2019، ص12.

لقد كـان أجـدادنا في منطقـة "زواوة" أو القبائـل اليـوم، يكتبـون القبائليـة بـالحروف العربية، فكانت مراسلاتهم التي لا تزال موجودة وشاهدة على قوة الارتبـاط بـين الأمـازيغ والعرب كلها تكتب بحروف عربية وفي منطقة "زواوة" بالذات برز علماء عظام، في النحـو، وفي الفقه، وفي التصوف، وفي الإصلاح، من أمثال العالِم النحوي الكبير ابن معطي الـزواوي، والعالِم الفقيه الكبير المشـدالي، والعـالِم المتصـوف المحـدث الكبـير الشـيخ عبـد الـرحمان الثعالبي، والعالِم الإصلاحي الكبير الشيخ أبو يعلى الـزواوي[1]، هـذا إن دل إنمـا يـدل قـوة وقيمـة والـدور الحضـاري البـارز الـذي لعبـه علـماء هـذه المنطقـة في النهـوض بالثقافـة الجزائرية.

إن فكرة العيش المشترك والانفتاح على الآخر هو قيمة متأصـلة في الثقافـة الأمازيغيـة منذ القدم بما في ذلك التعايش الديني التـآزر والتضـامن الاجتماعـي لـذلك فإنـه مـن غـير الممكن أن يكون الاعتراف باللغة الأمازيغية الضاربة في عمق تراثنـا سـببا لتهديـد وحـدتنا ومن ثم وجب العمل على ترقيتها.

ربما كان من حسن حظ بعض الأمـم والشـعوب والـدول أنهـا فصـلت في مسـألة الهوية الوطنية ولم يعد هذا الموضوع يثير أي جدل أو خلاف بين الأطياف المجتمعيـة والطبقات السياسية ذلك أن تحديد معالم الهوية حاضر وواضح في كل دساتير الـدول، وحتى تلك التي تحاول أن تـبرز ذاتهـا بأنهـا دولـة حياديـة لا تخلـو مـن أي ديباجـة وتحاول تحديد القـيم العليـا للنظـام والمجتمـع[2]، ونضرب مثـالا عـلى ذلـك المملكـة المتحدة، ربما من سوء حظنـا هـو سـبب اسـتمرار خلافنـا حـول مكونـات الشخصـية الوطنية رغم أنها واضحة المعالم وهـذه القضـية تـم الفصـل فيهـا مـن قبـل الشـعب الجزائري في العديد من الاستحقاقات الانتخابية التاريخيـة وانعكـس هـذا الحسـم في

---

(1) عبد الرزاق قسوم. أنا جزائري أمازيغي، فأنا مسلم عربي، المرجع السابق، الفقرة 07.
(2) محفوظ نحناح، مرجع سابق، ص82.

مختلف المواثيق والدساتير التي صيغت من فترة نضال الحركة الوطنية[1]، ومن ثم أصبحت الأمازيغية لغة رسمية وعملت الدولة الجزائرية على إنشاء معاهد للنهوض وترقية الثقافة الأمازيغية.

لأنني لست أنت ليس معناه أني ضدك ولأنني ليس ضدك لا يعني عدم التعايش الذي يعني محو التنوعات اللغوية المبررة[2]، ومن ثم لابد من محو فكرة التصارع بين العربية وبين الأمازيغية لأنهما يمثلان المقام الرسمي والوطني للهوية التاريخية الضاربة في أعماق التاريخ، إن الأمازيغية في مفهوم الجزائريين الشرفاء هي هذه الثقافة الشعبية المتنوعة الأعراق والأقاليم، التي تصب كلها في نهرنا الخالد الخصيب، نهر الجزائر الأمازيغية العربية المسلمة، وهو فخر للجزائر وللأمازيغية معا[3]، كلّنا نترقّب اليوم ما سينتج عن الثورة الرقميّة التي أحدثت تحوّلا جذريّا في تعاملنا مع الأفكار والأشياء وخاصة في موضوع الهوية حيث سيأخذ العيش وجها آخر يصعب التكهّن بمعطياته.

إن الأمازيغية، ليست هي القبائلية وحدها، وإنما هي معظم اللهجات الإقليمية، وإذا أردنا العناية بها، وترقيتها، فلنسند مهمتها إلى الباحثين الأكاديميين، الذين يعنون بإحياء التراث الصالح منها، وترك الفاسد من تراثنا، ولن يكون ذلك إلا بكتابتها بأحرف عربية كي تصبح ملكاً للوطن جميعاً. وإن تنزع من أيدي الساسة، الذين يريدون أن يستخدموها قميصاً كقميص عثمان يحققون بها شعبيتهم، ويضربون بها العربية، تحقيقاً لفرنسيتهم، وما لهذا جعلت الأمازيغية، ولا لهذا عمل العلماء، عند الحديث أو الكتابة بها، فهؤلاء المطالبون بترقية الأمازيغية هم أكثر الناس جهلاً بها،

---

(1) محفوظ نحناح، مرجع سابق، ص83.

(2) الحاج أوحمنة دواق، لا تباغضوا لتعارفوا، القناة التلفزيونية القرآن الكريم، 2020، متاح على الرابط: **yoytoub.com/watch05**

(3) عبد الرزاق قسوم، أنا جزائري أمازيغي، فأنا مسلم عربي، المرجع السابق، الفقرة 07.

وما وجدنا منهم من يتقنها، والتحدث بها[1]، وإنما هي شعار سياسي، يتخذ لإلهاب مشاعر الجماهير.

لم تكن إشكالية التعدد اللغوي في الجزائر مشكل هوياتي أبدا وإنما ظهرت للعيان في خمسينيات القرن الماضي ذلك أن الهوية الأمازيغية هي وجودنا ذاكرتنا امتدادنا التاريخي واستمرارنا عبر العصور ولا نبالغ إن قلنا إنها الخيط الذي يربط أطفالنا بماضيهم البعيد[2]، ذلك أن المتتبع لتاريخ الكتابة الأمازيغية يمكنه أن يميز بين مرحلتين تاريخيتين حاسمتين.

- **المرحلة الأولى:** قبل مجيء الإسلام في هذه الفترة لم تعرف هذه اللغة إلا بأبجديتها الأصلية أو ما يعرف بحروف التي فناغ التي وجدت منقوشة في الرسومات الأهقار طاسيلي وليبيا.
- **المرحلة الثانية:** بعد الفتح الإسلامي أصبح يعبر عن الفروع الأمازيغية باللغة العربية ومن بين الموضوعات التي نالت حظا وافر من اهتمام هي الموضوعات الدينية وذلك بغرض تقريبها للناطقين بالأمازيغية.

لقد أخذ العرب بلب إفريقيا حتى أعماقها ومنذ ذلك الحين بدء كل دماغ مفكر يميل للإسلام دون تحفظ[3]، هذه الظاهرة مهمة تؤكد على فكرة مفادها أن الأمازيغ كانوا منفتحين متقبلين للأخر المختلف عنهم لغويا ومن ثم تقبلهم للعيش المشترك وجعلهم للغة العربية وسيلة للتدريس وتأليف والكتابة وهذا بفضل الدين الإسلامي الذي لم يترك للنزوع العرقي أي ظاهرة متميزة وخصوصية بارزة بعد أن وقع الاندماج

---

(1) المرجع نفسه، الفقرة 8.

(2) غابرييل كامب، البربر ذاكرة وهوية، ترجمة عبد الرحيم حزل، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2014، ص239.

(3) عثمان سعدي، المرجع السابق، ص149.

على مر الحقب والأزمان لكن ظلت الأمازيغية تحافظ على مكانتها المتميزة بين السكان إلى غاية الراهن.

لعل أكبر هزة نتعرض لها أنا الهوية في الجزائر إنما هي نتيجة حتمية لعقدة النقص الناجمة عن شعور الإنسان بعدم القدرة على مماثلة الآخر والعجز عن مسايرته نفهم من هذا كله أن تشجيع التنوع اللغوي والثقافي أصبح ضرورة فكرية ملحة لأنه حق من الحقوق الأساسية وبالشرعية للمجتمع ومكوناته هذا ما نجده مكتوبا في الفقرة الرابعة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يؤكد على ضرورة احترام التنوع الثقافي والدفاع عنه معتبرة إياه واجبا أخلاقيا لا يمكن انفصاله على الأخلاق الإنسانية. هذا التعايش الذي ساد بين العرب والأمازيغ لعدة قرون ساعد بشكل كبير في الحفاظ على الإرث اللغوي والثقافي في الجزائر رغم محاولات المستدمر كما ذكرنا سابقا.

خاتمة

مما سبق نستنتج أن مكونات الهوية الجزائرية هي تفاعل بين الديني والأمازيغي والعربي إلا أن المشكلة الحقيقية المطروحة هي مشكلة الرقي باللغة الأمازيغية التي عملت الدولة مؤخرا على النهوض بها وتطويرها هذه الأخيرة هناك من سعى لتوظيفها لأجل تحقيق أجندات انفصالية والسعي للتقسيم العرقي والطبقي لأبناء الشعب الواحد وعليه فإن التنوع اللغوي والثقافي يتطلب تنوع في الرؤى والأفكار ويساهم في تحقيق الوحدة ومن ثم تجاوز التفكك والعزلة والعنف وانطلاقا من ثقافة الاعتراف يحصل التفاعل الاجتماعي والتلاقح المعرفي الثقافي ونحد من التناحر الفكري وثقافة الازدراء والاحتقار على حد تعبير أكسيل هونيث.

يؤكد الأستاذ أوحمنة دواق على أن عند الاختلاف نبدأ وليس عنده نتوقف فأنا أنكرك لأنني لا أعرفك أو بسبب أني لا أريد الاعتراف بك إن إنكار التعدد اللغوي هو إنكار الاختلاف يقول الله تعالى ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ (**سورة الحجرات، الآية:13**)، ومن ثم فعندما نكرس في منظومتنا التربوية والثقافية والخطاب المجدي أننا مجموعات لغوية ومناطقية لكن في إطار الشعب سيدفع إلى العلاج الجذري للتناكر وهي أنني مختلف عنك فأنا أمثل جزء من الكل[1].

ومن ثم لابد من إتيقا للحوار لتحقيق التعايش بلغة إدغارموران فتقبل الأخر والاعتراف به طريق للعيش معه تحت غطاء التسامح الذي جسد في التلاحم الشعبي في خضم حرائق منطقة القبائل الأخيرة التي تم افتعالها لأجل تحطيم وحدة الصف وتهديد التماسك الاجتماعي وهو ما عجزوا عنه في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل لأننا في حقيقة الأمر شعب واحد وطن واحد ومن ثم فالتنوع الفكري

(**1**) الحاج أوحمنة دواق، لا تباغضوا لتعارفوا، المرجع السابق.

واللغوي شرط للتعايش والاحترام وإثراء للمكون الهوياتي الإسلامي الأمازيغي وعربي فلا أحد ينكر أمازيغيته، ولا أحد يمكن أن يصدنا عن عمقنا الأمازيغي الأصيل، ولكننا جزائريون أمازيغ، عرّبنا الإسلام، وليس على حساب أمازيغيتنا الموحدة لا المشتتة.

وعليه فإن الاعتراف بأن الخصوصية الأمازيغية حقيقة ثابتة وواقع ملموس على الصعيد اللغوي والثقافي لا يمكن إنكاره أو تجاهله وهي تعبير عن الثراء والتنوع والتعددية التي يتميز بها المجتمع الجزائري ومن ثم كان علينا وجوبا احترام هذه الخصوصية ووضعها في مكانها المناسب الذي أصبح ليس مطلبا وطنيا فحسب بل أصبح مطلب جماهيريومن ثم فعلينا الحذر من تشتيت كلمة الوطن أمانة الشهداء في أعناقنا، ووديعة العلماء في ذمتنا، ووصية المجاهدين لنا؛ فلنصن الأمانة، ولنحم الوديعة ولنحفظ الوصية، وإن البقاء للأصلح واذكروا دوماً شعار عبد الرزاق قسوم: أنا جزائري أمازيغي، فأنا إذن عربي مسلم[1]، هذا ما يجعلنا ندرك أنّ الوحدة التاريخية هي التي تحقق وتعزز وحدة الأمة، إن الفرد لا يجب أن يحتاج إلى كثير من الذكاء والفطنة حتى يدرك أن إشكالية التعدد اللغوي الأمازيغوعربي أنها غير موجودة تماما ذلك أنّ كل منهما مكون أساسي ورئيس للهوية الوطنية فكل منهما في حقيقة الأمر لا يشكل هاجسا ولا يمثل خطرا على وحدة الأمة نظرا لقرون من التعايش المشترك والانفتاح على الآخر المنتمي إلي الذي يمثل جوهر وجودي انطلاقا من هذا يؤكد محفوظ نحناح على ثلاثية الهوية الوطنية الإسلام العروبة الامازيغية، ومن ثم أصبحت فلسفة التعايش ضرورة ملحة في المجتمعات الراهنة خاصة مع الأوضاع التي يشهدها العالم والتي تقوم على الانفتاح الشامل واللامحدود في كافة المستويات، وبذلك أصبح للحوار في المجتمعات الراهنة الدور الأساسي والجوهري في تجسيد قيم الاختلافوالاحترام والتعايش الحضاري المشترك في زمن سادت فيه الأوبئة والحروب والمجاعات والمصالح.

(1) عبد الرزاق قسوم، أنا جزائري أمازيغي، فأنا مسلم عربي، المرجع السابق، الفقرة 07.

قائمة المصادر المراجع

- **الكتب:**

1. أحمد بوكوس، الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي، المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، الرباط، 2016.
2. آلان دونو، نظام التفاهة، ترجمة عبد العزيز الهاجري مشاعل، ط1، دار سؤال للنشر، لبنان، بيروت، 2020.
3. البخاري حمانة، فلسفة الثورة الجزائرية، ط1، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، 2012.
4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، 1994.
5. عبد القادر الجرجاني، التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
6. عثمان سعدي، البربر الأمازيغ عرب عاربة وعروبة شمال إفريقيا، ط1، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، 2008.
7. غابرييل كامب، البربر ذاكرة وهوية، ترجمة عبد الرحيم حزل، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2014.
8. محفوظ نحناح، الجزائر المنشودة: المعادلة المفقودة الإسلام، الوطنية، الديمقراطية، ط1. دار النبأ، الجزائر، 1999.
9. محمد عابد الجابري، مسألة الهوية والإسلام والغرب، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2012.
10. محمد مرداسي، الأمازيغية لغة وهوية، ج1، رابطة أوراس للثقافة الأمازيغية، باتنة، الجزائر، 1993.

- **المجلات:**

11. كريمة بلعز، فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي، مجلة أفاق علمية، العدد03، الجزائر، 2019.

- **المواقع الالكترونية:**

12. الحاج أوحمنة دواق، لا تباغضوا لتعارفوا، القناة التلفزيونية القرآن الكريم، 2020، متاح على الرابط: **yoytoub.com/watch05**

13. عامر البغدادي، المكون الأمازيغي في الهوية الوطنية، جريدة صوت الأحرار، 2014، فقرة 01، متاح على الرابط: **https://www.sawtalahrar.dz**

14. عبد الرزاق قسوم، أنا جزائري أمازيغي، فأنا مسلم عربي، مجلة البصار، 2017، الفقرة 03، متاح على الرابط: **https://elbassair.dz/1662**

15. علي محمد صلابي، الهوية الجزائرية من أركان الدولة المسلمة، جريدة الشروق، الفقرة 07، 2020، متاح على الرابط: **https://www.echoroukonline.com**

المحور الثالث

الفلسفة وقضايا القيم في الفكر الجزائري

الفكر التربوي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس

بين التأصيل الديني والسياسي

د. محمد جعرير- جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف

مقدمة:

لم تكن نشأة حركة عبد الحميد بن باديس الإصلاحية نشأة اعتباطية، ولم يكن مشروعه الإصلاحي ضربًا من ضروب التنظير والخطط والبرامج السياسية، ولا ترفًا فكريًا زائدًا، بل دعت إليها أهمية المرحلة وخطورتها في الجزائر، ووحشية المستعمِر الفرنسي وجرائمه، وسياساته في القتل والبطش والتجهيل، وأساليبه في طمس الهوية العربية والإسلامية للجزائر، فكانت ولادة حركة إصلاحية جديدة قادها ابن باديس وعلماء الجزائر واقتدى بها أبناء الأمة في العالم. ويعد الشيخ عبد الحميد بن باديس من أبرز الشخصيات التي تركت بصمتها واضحة في تاريخ الجزائر المعاصر وفي الميدان التربوي بصفة، حيث تشكلت أصول التربية في مدارسه الفكرية التي أسسها على صورة لا تكاد تتغير حتى يومنا هذا وهي استئثار التوجهات الإصلاحية في التربية على باقي الأصول في فلسفته المعلنة وغير المعلنة.

يظهر لنا جليا تركيز جميع الأصول التربوية في فلسفته على التربية الإصلاحية بمختلف أنواعها الفردية منها والجماعية. والإصلاح والتجديد، مفاهيم وممارسات تتجدد من حين لآخر، لتقويم مسار المجتمع ورده إلى طريق الاستقامة، من خلال عرض وتحليل صور التربية الإصلاحية في منهجه التربوي، واستثمار كنوز المنهج التربوي الإسلامي في كتبه وتراثه وآثاره الفكرية النظرية منها والعملية، استنادا إلى دراسة منهجية نتقصى فيها خطوات دقيقة، نصل من خلالها إلى استدلالات ونتائج علمية تثري الفكر، وتساهم في تطوره، وبناء أركانه على أسس علمية متينة.

فما هي المقومات التي قام عليها المشروع الإصلاحي التربوي والسياسي عند الشيخ عبد الحميد ابن باديس؟

أولا: البيئة الثقافية والوضعية التربوية في الجزائر ما قبل الشيخ عبد الحميد بن باديس:

كان من أولويات فرنسا عند استيلاء قواتها على الجزائر سنة 1830 محو عروبة الجزائر وإسلامها، فمنذ أن وطأت أقدام جنودها الغازية بقيادة الجنرال بورمونت (**Bourmont**) أرض مدينة الجزائر، أعلنت فرنسا امتلاكها، وأخذت ترسل المزيد من جيوشها إلى الجزائر لإخضاع هذا البلد العربي المسلم لسيطرتها الكاملة وتحقيقًا لهذه الغاية، تم إزالة كل معالم وآثار الحكم العثماني، ونفي الداي وتهجير السكان الأتراك، وإصدار القوانين والمراسيم باسم ملك فرنسا ثم تلا ذلك توسيع مدينة الجزائر واحتلال كل المدن الساحلية، وامتداد المراقبة العسكرية نحو جبال أطلس (الأعلى والأوسط والداخلية).

شنت فيه فرنسا حربًا لا هوادة فيها على الثقافة العربية الإسلامية في طول البلاد وعرضها، حيث بدأت بالعمل على تهديم صروح الثقافة المزدهرة في الجزائر منذ القرنين 14 و15 المتمثلة في مدينتي تلمسان وقسنطينة، وفي الوقت نفسه أغلقت أبواب نحو ألف مدرسة ابتدائية وثانوية وعالية في وجه أكثر ما يزيد عن مائة وخمسين ألف طالب، وشردوا معظم الأساتذة المتضلعين بمختلف التخصصات العلمية مما حرم الأجيال الطالعة من التعليم، ولم يبق من المدارس إلّا ما تسمح به السلطات الفرنسية وإذا سمحت لم تسمح إلا بفتح مدرسة قرآنية بشروط مهينة!!

سنوات الاحتلال الفرنسي البغيض للجزائر تميزت بكل صنوف الإبادة والتشريد والتنكيل الجماعي وإلقاء آلاف الأحرار والمقاومين الجزائريين في السجون، جرائم الاحتلال الفرنسي زادت الشعب الجزائري قوة وإصرارًا على مواصلة الكفاح

المسلح وتطويره، وتعبئة النفوس بروح الجهاد والمقاومة من أجل تخليص الجزائر من براثن الاحتلال، وتحقيق الاستقلال وصولًا للحياة الحرة الكريمة.

في هذه الأجواء المظلمة المكفهرة حيث السلطات الفرنسية سادرة في غيها، تمعن في جرائمها وطغيانها تنكيلًا وأذىً جسديًا وروحيًا بالشعب الجزائري الصامد في مواجهة مخططاتها وأساليبها القمعية، ظهر ابن باديس ليبلسم قلوب الجزائريين وجراحاتهم ويعيد الأمل إلى نفوسهم بمستقبلهم، ويبدد الظلام من حولهم بنور دعوته الإصلاحية النهضوية[1].

وقد تمثلت بيئة الشيخ ابن باديس في الحركة الفكرية الناهضة في التأليف والنشر والاهتمام بالعلم والإصلاح والحرية، فكانت بيئته تموج بتيارات ومذاهب متباينة، أبرزها: تعدد الحركات الإصلاحية، والطرق الصوفية، وانقسام أصحاب الرأي، إما إلى الوهابية والسلفية وإما إلى المادية الغربية، فكان على ابن باديس أن يختار الطريق والمنهج الصحيح الملائم لظروف مجتمعه، فجمع حوله العلماء، وأسس جمعية باسمهم في محاولة لمواجهة هذه المتناقضات الفكرية، واتفاقهم في الرأي حول ضرورة الرجوع إلى السلف الصالح، وتغيير ما بالنفس من آثار الانحطاط[2].

ثانيا: مميزات الحركة الإصلاحية التربوية عند الشيخ عبد الحميد بن باديس:

استوعبت الحركة الإصلاحية التربوية عند الشيخ عبد الحميد بن باديس في منطلقاتها ومناهجها وأهدافها أصول الحركات الإصلاحية السلفية القديمة والمعاصرة، فأخذت من أفكار ابن تيمية في مجال فهمها لحقيقة الدين وأصول

---

(1) فهمي توفيق محمد مقبل، عبد الحميد بن باديس (رائد الإصلاح والنهضة في تاريخ الجزائر الحديث 1307-1359ه/1889-1940م)، مجلة الدرعية، المجلد05، العدد20، 2003، ص4.

(2) علي محمّد محمّد الصّلابيّ، كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي وسيرة الزعيم عبد الحميد بن باديس، ط1، ج2، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 2016، ص ص439-448.

الشريعة، وتأثرت بالحركة الوهابية في بعض مواقفها تجاه البدع والخرافات التي لحقت بجوهر العقيدة، واقتدت بالحركة السنوسية في ربط الدين بالدنيا والأخلاق بالسياسة واعتبار محاربة الاستعمار جزءاً من الدين.

وقد سايرت صيحات جمال الدين الأفغاني في ثورته على الحكم الأجنبي ومقاومة الاستبداد، والدعوة إلى التمرد من أجل التحرر والتوحد. كما تبنت النهج الإصلاحي المعتدل في نشر الوعي وتربية الجماهير، وتهيئتها لتحمل مسؤوليتها في مواجهة العدو ومكافحة التخلف والجمود، كما تبنت آراء وأفكار الكواكبي وشكيب أرسلان وغيرهما من رجال الفكر وزعماء الإصلاح الذين وإن اختلفت الأساليب التي تبنوها في نهجهم العملي؛ فإنهم جميعاً ذوو نزعة تجديدية تسعى لبعث يقظة فكرية ووعي قومي وديني يؤديان إلى تحرير الإنسان من ضعفه، والمجتمع من أمراضه، والدين من الشوائب التي لحقت به، والبلاد من كابوس الهيمنة الأجنبية وظلم المستبدين. كانت حركة شعبية واقعية عملية، امتدت إلى جميع الفئات وتغلغلت في أوساط الشعب، لأنها كانت تستهدف التعبئة الشاملة وإعادة تشكيل الشخصية الوطنية التي أصبحت مهددة لحركة الإصلاحية في الجزائر التي كان يقودها ابن باديس تميزت بشعبيتها وشموليتها؛ ولذلك تمكنت في ظرف قصير نسبياً من توسيع نظامها ونشر اللغة العربية والثقافية الإسلامية في جهات القطر.

الوسط الاجتماعي الذي كان يتحرك فيه ابن باديس وسط أمي في معظمه؛ إذ لم تكن قبل المعركة الإصلاحية ولا في وقتها معاهد تعليمية عالية كما هو الشأن في تونس والمغرب ومصر، لذلك كانت حركته[1]، مسايرة لطبيعة الوسط، ولم تكن دروسه تقدم المعرفة لذات المعرفة ولم يكن خطابه من أجل إظهار البراعة الأسلوبية

---

(1) تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، ط4، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص ص100، 236.

إنما كان يخاطب القلب والعقل والوجدان بلغة تحقق المسعى بأسلوب تربوي ينفذ إلى الأعماق، هكذا تحدث عنه تلاميذه الذين لازموه مدة.

جاء ابن باديس في وقت كان الاستعمار قد أحكم قبضته على كامل التراب الوطني وأصبحت أمور البلاد كلها في يده، ففرنس الإدارة والتعليم الذي أنشأه خصيصاً لأبناء رعاياه، وأغلق مؤسسات التعليم الوطنية التي كانت تعلم الثقافة العربية الإسلامية، وشدد الخناق على الدين الإسلامي وعلى اللغة العربية واعتبرها لغة أجنبية، وتم ذلك بتدمير الممتلكات الثقافية وتخريب المكتبات وهدم المساجد أو تحويل وظيفتها، والاستيلاء على موارد الأوقاف التي كانت تغذي التعليم، وجعل الشؤون الدينية بين يدي مسؤول فرنسي في تسيير الشؤون الأهلية، يعين من يشاء للإفتاء والإمامة، والقضاء الخاص بالأحوال الشخصية، فكان ذلك من نتائج انتشار الجهل والأمية والانحراف الديني والجمود الفكري، وذيوع الخرافة، وحين ظهرت حركة الإصلاح في الجزائر لم تجد قاعدة عملية تنطلق منها مثلما كان الأمر في تونس لذلك كان نضالها متعدد الجبهات من ذلك:

1. إحياء رسالة المسجد بتنظيم دروس تعليمية وتثقيفية للعامة والخاصة.
2. إنشاء المدارس في مختلف جهات الوطن بتمويل من الشعب.
3. تأسيس صحافة خاصة بالحركة الإصلاحية تنقل للقراء الأفكار الإصلاحية وتطلعهم على سياسة الاستعمار وقوانينه الجائرة ومواقف العلماء من ذلك.
4. إنشاء النوادي الخاصة بالشباب، وتنظيم تعليم خاص بهم وبالبنات والنساء.

هذه الأمور وغيرها تبين أن الحركة الإصلاحية في الجزائر التي كان يقودها ابن باديس تميزت بشعبيتها وشموليتها؛ ولذلك تمكنت في ظرف قصير نسبياً من توسيع نظامها ونشر اللغة العربية والثقافة الإسلامية في جهات القطر، وبث الوعي الديني الوطني في نفوس الشباب الذين كانوا يقبلون على دروس التثقيف العام بالمساجد

والنوادي وغيرها، وبالإضافة إلى التعليم والوعي والتثقيف العام كان للحركة مواجهات عديدة مع مختلف الفئات:

- مع المستشرقين الذين كانوا يدسون على الإسلام.
- ومع هيئات التبشير التي كان همها الوحيد هو صد الشباب والأطفال عن الإسلام.
- مع المثقفين ثقافة غربية والذين أصبحوا يميلون إلى التنكر إلى شخصيتهم منبهرين بالحضارة الغربية.
- مع حكام الاستعمار وساسته في الجزائر وفي فرنسا الذين كانوا يراوغون في الردود على مطالب الجزائريين، وكانوا يتعسفون في التعامل مع العلماء، ومع التعليم الحر.

فقد اتجه ابن باديس من خلال التعليم ومعاركه الصحافية إلى تكوين قاعدة شعبية عامة منتظمة، تتبنى أفكاره وترتبط بتوجيهاته، ومن هنا نتبين أن مثل هذه الظروف القاسية لم تعرفها الحركات الإصلاحية الأخرى في المشرق والمغرب[1].

ثالثا: مكانة العمل التربوي في نشاط الشيخ ابن باديس:

إن المتتبع لجهود ابن باديس ونضاله يلمس المكانة البارزة التي تحتلها التربية ضمن أعماله الفكرية وجهوده الإصلاحية. وهذا يدل دلالة واضحة على الأهمية التي أعطاها للنشاط التربوي، باعتباره الأساس الذي يقوم عليه كل تغيير فالتربية عنده هي حجر الأساس في كل عمل بنائي، لذلك أعطاها كل جهده ووقته، وجند لها رفاقه وتلاميذه من العلماء الذين شدوا أزره، وساعدوه في تنفيذ المشروع الذي صممه واستنهضوا معه همة الشعب ونخوته ليقوم بإنشاء المدارس تمويل المشاريع التعليمية وليلتف حول جمعية العلماء، ويسند جهدها في نشر العلم وبث العلم وبث الوعي الوطني والديني والسياسي. إن أصالة التفكير التربوي عند ابن باديس تبرزها

(1) محمد الدراجي، الشيخ عبد الحميد السلفية والتجديد، دار الهدى للطباعة، الجزائر، 2012، ص190.

نظرته الواقعية للأشياء، وتوظيفه للتاريخ والأحداث السياسية ومعرفته بحقيقة النفس البشرية، وطرائق توجيهها وتربيتها عن طريق التخلية من الرذائل والتحلية بالفضائل. إن هذه الخصائص التي تميز تفكيره جعلته ينهج نهجا تربويا قائما على الالتزام بالجمع بين السير على النهج الذي سار عليه أئمة السلف في تعاملهم مع حقائق الإسلام، وبين العمل بما تقتضيه الظروف المتميزة التي كان يعيشها الشعب الجزائري التي تفرض أن يكون العمل التربوي في خدمة قضايا المجتمع الملحة، ومناهضة الوضع الاستعماري، وتهيئة الأجيال بمواجهة الصراع السياسي الذي هو مقدمه للكفاح المسلح. إن هذه الروح هي التي دفعته إلى جعل أهداف التعليم تتجاوز تلقين المعلومات إلى محاربة مظاهر الجمود والخضوع للأجنبي، والاستسلام لليأس والظروف المحيطة، وتهيئة العقول، والأنفس لمجابهة الأوضاع، وإعداد قاعدة شعبية متينة تكون مهيأة نفسيا وفكريا وسياسيا لخوض المعارك التي يتطلبها تحرير الوطن. هذه هي الروح التي دفعت ابن باديس إلى تفضيل الاتجاه التربوي على غيره من اتجاهات النضال الأخرى.

وطريقته في التربية هي توعية هذا النشء بالفكرة الصحيحة كما ذكر الإبراهيمي عن اتفاقهما في المدينة: كانت الطريقة التي اتفقنا عليها سنة 1913 في تربية النشء هي ألا نتوسع له في العلم وإنما نربيه على فكرة صحيحة.

وينتقد ابن باديس مناهج التعليم التي كانت سائدة حين تلقيه العلم والتي كانت تهتم بالفروع والألفاظ- فيقول: «واقتصرنا على قراءة الفروع الفقهية، مجردة بلا نظر، جافة بلا حكمة، وراء أسوار من الألفاظ المختصرة، تفنى الأعمار قبل الوصول إليها».

أما إنتاجه العلمي فهو ما جمع بعد من مقالاته في (الشهاب) وغيرها ومن دروسه في التفسير والحديث[1].

---

(1) محمد بن محفوظ ابن مختار فال الشنقيطي، جواهر الدرر في نظم مبادئ أصول ابن باديس الأبر، تحقيق المختار بن العربي مومن، ط1، ج1، دار ابن حزم، 2005، ص ص13- 16.

رابعا: آراء ابن باديس وأفكاره التربوية:

التربية في تصور ابن باديس وكما يستخلص ذلك من أقواله هي: جهد إنساني هادف يوجه لرعاية الفرد والمجتمع، ويسعى لبناء الفكر وتثقيف العقل، وتقويم الأخلاق وتقوية البدن من أجل تحقيق الغاية التي يتطلع إليها الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية، وهي بلوغ الكمال الإنساني وبناء الشخصية المتكاملة التي يركز الاهتمام فيها على الجوانب العلمية والعملية والأخلاقية. هذا مضمون التصور الذي نجده في ثنايا أقوال ابن باديس عند تناوله موضوع التربية والتعليم. يقول في هذا الصدد عند تحديد المهمة التي أنشأت من أجلها جمعية التربية والتعليم الإسلامية: بنى القانون الأساسي للجمعية من الوجهة التربوية: على تربية أبناء المسلمين وبناتهم تربية إسلامية بالمحافظة على دينهم ولغتهم وشخصيتهم، (أي تحقيق كينونة الفرد وكينونة الجماعة)، ومن الوجهة التعليمية على تثقيف لأفكارهم بالعلم (المعرفة) باللسانين: العربي والفرنسي أي إكسابهم الجوانب المعرفية النظرية (ومن الوجهة العملية التطبيقية) تعليمهم (الحرف الصنائع أي إكسابهم القدرة على توظيف المعارف المكتسبة، وتطبيق النظريات، وتدريبهم على المهارات اليدوية) ومن الوجهة المالية: تعويد الأمة على التبرع المنظم، في المشاريع التي تعود عليها وعلى أبنائها بالنفع العام، ويقصد هنا (الوجهة السلوكية، والخلقية والاجتماعية وتربية الناس على البذل والعطاء، والتكافل الاجتماعي... الخ. والتربية من جهة أخرى (في نظره) هي سعي متواصل إلى تحقيق ما نستطيع من كمال في حياتنا أي أن العمل التربوي ينبغي أن يستهدف ترقية أفكارنا وإثراء خبراتنا وإذكاء وعينا، وتهذيب سلوكنا، تقوية إرادتنا، ليحقق في ذواتنا وفي مجتمعنا ما نتطلع إليه من قوة ورقي، ويؤكد هذا المعنى في النص التالي: «إن كل ما نأخذه من الشريعة المطهرة علما وعملا فإننا نأخذه لنبلغ به ما نستطيع من كمال في حياتنا الفردية والاجتماعية، والمثال الكامل لذلك هو حياة محمد

صلى الله عليه وسلم في سيرته الطيبة». ولكي يتحقق للإنسان الكمال الذي يتطلع إليه يجب أن يسمو العمل التربوي في نظر ابن باديس- إلى درجة يصبح مضمونه خدمة الإنسانية ومساعدة الفرد على النمو في هذا الاتجاه، ويقول ابن باديس: «إن خدمة الإنسانية في جميع شعوبها، والحدب عليها في جميع أوطانها، واحترامها في جميع مظاهر تفكيرها ونزعاتها هو ما نقصده ونرمي إليه، ونعمل علة تربيتنا وتربية من إلينا عليه». لعل القصد هنا هو التربية من تعود إلينا المسؤولية عليه). والكمال الإنساني عند ابن باديس متوقف على قوة العلم وقوة الإرادة وقوة العمل. ويذكر ابن باديس أن حياة الإنسان مبنية على الإرادة والفكر والعمل أي على الجوانب التي تشكل شخصية الإنسان حيث يقول: « حياة الإنسان من بدايتها إلى نهايتها مبنية على هذه الأركان الثلاثة: الإرادة، الفكر والعمل وهذه الثلاثة متوقفة على ثلاثة أخرى لابد منها فالعمل متوقف على البدن والفكر متوقف على العقل والإرادة متوقفة على الخلق، في التفكير الصحيح من العقل الصحيح، والإرادة القوية، من الخلق المتين، والعمل المفيد من البدن السليم فلهذا كان الإنسان مأمور بالمحافظة على هذه الثلاثة: عقله وخلقه، وبدنه، ودفع المضار عنها ومن هذا النص سنستخلص أن ابن باديس يرى أن التربية الحقة هي التي تتوجه العناية بالعقل والوجدان والنفس والبدن والسلوك وكل الجوانب التي تتألف منها شخصية الإنسان»[1].

1- التعليم ووظيفته:

التعليم عنده وعند غيره من المفكرين المسلمين هو عمل العلماء الذي أوجبه الله عليهم، لهداية الناس وإرشادهم إلى النهج الذي رسمه الإسلام، ونشر العلم والمعرفة بينهم، وبث الوعي في نفوس أبنائهم وتوريثهم القيم والأفكار التي تصلح أحوالهم، وترفع شأنهم، تنهض بأمتهم.. ومن المعلوم أن التعليم هو أساس النهضة

(**1**) صالح خرفي، شعر المقاومة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص117.

والطريـق إليهـا، وقـد ذكـر ابـن بـاديس أركـان النهضـة فقـال: العروبـة والإسـلام والعلـم والفضيلة، هذه أركان نهضتنا، وأركان جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي هي مبعث حياتنا ورمز نهضتنا. ثم يشيد بالرسالة التي اضطلعت بها الجمعية– منذ نشـأتها- في هـذا المجال فيقول: «فما زالت هذه الجمعية منذ كانت تفقهنا في الدين، وتعلمنا اللغة، وتنيرنا بالعلم، وتربطنا بوطنيتنا الإسـلامية العاليـة، وتحفـظ علينـا جنسـيتنا، وقوميتنـا السـامية، وتربطنا بوطنيتنا إسلامية الصادقة...». إن التعليم في نظر ابن باديس تتجاوز الاقتصار على تلقين المعرفة وتعليم وسائل اكتسابها، إن تربية الإنسـان تربيـة شـاملة يلقـن فيهـا العلـم وتربي قدراته، وتنمي مواهبه، ويؤكد ابن باديس هذا الاتجاه فيقـول: «إن الأمـم لا تـنهض إلا على صوت علمائها، فهو الذي يحل الأفكار مـن عقولهـا ويزيـل عـلى الأبصـار غشـاوتها ويبعث الهمم من مراقدها، ويدفع بالأمم إلى التقدم في جميع نواحي الحياة فالتعليم إذن هو الحياة وهو التقدم، هذا ما آمن به ابن باديس وسعى له، وعمل طوال حياته». غير أن التعليم الذي يحقق هذه الغاية هو التعليم الذي ينطلـق مـن تصـحيح العقيـدة وتقـويم السلوك، ويراعي أحوال الناس الحـاضرة، ويبنـي مناهجـه عـلى أسـاس الـربط بـين العلـوم الموروثة والحقـائق الحضـارية المعـاصرة. ويبـدو مـن تحليـل ابـن بـاديس لوظيفـة العلـم والعلماء، ودور التعليم في بعث اليقظة الفكرية وإحياء مجد الأمة أنه مـدرك تمـام الإدراك الدور الخطير الذي يؤديه التعليم المنظم، والأثر الذي يحدثه في شخصية الفـرد، وشخصـية المجتمع، سلبا أو إيجابا، لذلك رأى أن صلاح التعليم أساس الإصـلاح، وبمـا أن العلـماء هـم الذين يوكل إليهم تعليم الناس وتثقيفهم وهـدايتهم، فـإنهم لـن يسـتطيعوا القيـام بهـذه الرسالة الإنسانية النبيلة المنوطة بهم، إلا إذا كانوا على وعي تام بهـا ولم يكونـوا مـن أهـل التحجـر والجمـود في تفكـيرهم، وفي أعمالهـم، وفي نظـرتهم إلى الـدين وارتباطـه بالحيـاة، يقول ابن باديس: لـن يصـلح المسـلمون حتـى يصـلح علماؤهـم، فـإن العلـماء مـن الأمـة

بمثابة القلب، إذا صلح الجسد كله، وإذا فسد الجسد كله، وصلاح المسلمين إنما هو بفقههم الإسلام، وعملهم به وإنما يصل إليهم هذا على يد علمائهم[1]، فإذا كان علمائهم أهل جمود في العلم، وابتداع في العمل، فكذلك المسلمون يكونون، فإذا أردنا إصلاح المسلمين فلنصلح علمائهم، ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم، فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته[2].

خامسا: أهداف التربية عند الشيخ ابن باديس:

التربية فن يرمي إلى تحقيق القيم التي تعينها فلسفة مجتمع ما من المجتمعات، والتربية من جهة أخرى تعتمد على العلم لاختراع أحسن الوسائل لتحقيق هدفها، فالتربية باعتبارها فلسفة عملية تتصل بالفلسفة وبالعلم في آن واحد، فالفلسفة تحدد الغرض، والعلم يحدد الوسيلة، وهذا العلم هو علم النفس أو علم الطبيعة البشرية[3]، وبهذا الاعتبار فإن لكل نظام تربوي مبادئ ميتافيزيقية، وأسساً فلسفية يعتمد عليها، وربما تكون الصلة بين فلسفةٍ مَّا ونظامٍ مَّا للتربية غير واضحة، ولكنها موجودة، وبما أن التربية تهدف إلى تكوين مواطنين نافعين في أهداف الجهاز الاجتماعي، وإلى نموِّ الأطفال نمواً إنسانياً كاملاً، كما تهدف إلى مساعدة الطفل، والمراهق، والبالغ، على تكوين شخصيتهم وتكاملها، وتعين الإنسان بما هو إنسان على أن يتسم بما يحقق فيه الطبيعة البشرية في أسمى معانيها، فإن المشكلة الأساسية التي تثار في هذا المجال هي ماذا ينبغي أن يتعلم المرء كي تكتمل شخصيته من النواحي الأخلاقية، والعاطفية، والعقلية، والذوقية الجمالية، والاجتماعية، ثم كيف ينبغي أن نعلِّم أو نتعلم؟

---

(1) عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير في كلام الحكيم الخبير، تحقيق أبو عبد الرحمن محمود، ط1، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، الجزائر، 2009، ص139.

(2) أحمد عيساوي، أعلام الإصلاح الإسلامي في الجزائر، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2012، ص ص144-145.

(3) يوسف مراد، دراسات في التكامل النفسي، وكالة الصحافة العربية، القاهرة، 1958، ص257.

قد يكون هدف التربية قائماً على أساس قيم دينية وأخلاقية أو جمالية ذوقية أو اجتماعية أو مادية.

إن ابن باديس يعتبر من المربين الإسلاميين، وهو يستمد أهدافه من أهداف التربية الإسلامية من ناحية، ومن الحالة الاجتماعية التي عليها المجتمع الجزائري من ناحية أخرى، ولذا فإننا نجده أقرب ما يكون اتصالاً بالنظريات التربوية التي وجدت في الحضارة الإسلامية المغربية والمشرقية. فما هي أهداف التربية الإسلامية على العموم؟

التربية كما هو معلوم ليست مفاهيم فلسفية أو مبادئ واتجاهات فكرية فحسب، ولكنها أهداف ومضامين وطرائق عملية كذلك لأن أي مشروع يتعلق ببناء الإنسان وتطوير ظروف عيشه، وتنظيم أمور حياته يجب أن يستند إلى أهداف واضحة وغايات محددة، ويعتمد وسائل ملائمة وإلا فقد المشروع قدراته على التغيير والتطوير وعند الرجوع إلى آراء ابن باديس وأعماله في مجال التربية تجده يحدد للعمل التربوي حملة من الأهداف والغايات التي يرى أنها كفيلة بمعالجة الوضع المتدهور وإثارة الطريق أمام المشتغلين في حقل التربية والثقافة سواء أكانوا ممارسين للعمل أم مشرفين عليه، والأهداف التي يجددها ابن باديس على النوعين:

- أهداف آنية تسعى لتحقيق الإصلاح العاجل.
- أهداف بعيدة المدى تتطلع إلى تحقيق الغايات المنتظرة من المشروع.

1- الأهداف الآنية:

من بين الأهداف الآتية التي اعتبرها ابن باديس إطار موجها للجهود التربوية ما يلي: العناية بإعداد الفرد تعليما وتربية إن الاهتمام بتنشئة الفرد واضح في فلسفة ابن باديس وتركيز على الجانب الخلقي في هذه التنشئة هو جوهر التربية في نظره. لأن بناء الفرد هو المسلك العملي لبناء المجتمع، ومن هنا فالتوجه نحو بناء المجتمع من غي أن يكون المنطلق لذلك هو بناء شخصية الفرد لا يؤدي إلى بناء مجتمع سليم قوي

ومتوازن لأن صلاح المجموع مرهون بصلاح الأفراد ويوصي ابن باديس المربين بأن يجعلوا مهمتهم إعداد الأفراد للحياة التي تنتظرهم على أساس الحقائق الإسلامية ومتطلبات الحياة يقول: على المربين لأبنائنا وبناتنا أن يعلموهم يعلموهن هذه الحقائق الشرعية ليتزودوا وليتزودن بها، وبما يطبعونهم ويطبعوهن عليه من التربية الإسلامية العالية لميادين الحياة فيكونوا ويكن مثال الطهر والعفاف الصون. تصحيح العقائد وتقديم الأخلاق: من الأهداف التي ترتبط في إعداد الفرد تصحيح العقائد وتهذيب الأخلاق لأن بناء العقيدة وتقويم السلوك الفردي ثم الاجتماعي بعدالة العملية التربوية، وعليه يتوقف نجاح كل حركة تغيير وإصلاح. إن إعداد الفرد وفق التصور الإسلامي يتطلب العناية بمختلف مكونات شخصية الإنسان (أي بالبناء الداخلي والخارجي) على أن تكون نقطة البداية في هذا الإعداد هي بناء وجدان المتعلم بتزكية نفسه وتصحيح عقيدته وتقويم خلقه، لأن إصلاح الباطن هو الذي يقود إلى إصلاح الظاهر، وهو الأصل في كل إصلاح خلقي أو ديني أو اجتماعي، وهذا ما تعنيه الآية الكريمة (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم). إن هذا النص عبارة عن توصية عامة وجهها ابن باديس إلى المربين في أعقاب حديثه عن السفور والحجاب إنها توصية لا ترتبط فقط بهذا الموضوع بل هي توصية عامة تشمل كل الجوانب الحياتية التي يعيشها الجزائري والتي يجب أن يعد لها إعدادا كاملا يمكن فيه من معرفة الحقائق الشرعية ومقتضيات التطور الذي يفرض عليه أن يكون تعامله مع جوانب الحياة تعاملا إيجابيا يحرص فيه على التوفيق بين عقله ودينه، تعاملا لا يضحى فيه بقيمه ولا يتخلى عن مواكبة عصره[1]. السعي لتحقيق الكمال الإنساني: من بين الأهداف التي يرى ابن باديس أنها متممة لتنشئة الفرد ومحققه لشخصيته، السعي لتحقيق الكمال على المستوى الفردي والجماعي لأن إيصال

(1) سليمان عشراتي، ابن باديس، ج2، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006، ص244.

الإنسان المتعلم إلى ما يصبو إليه، وما يستطيعه من كمال إنساني في حياته غاية من غايات التربية وبعد من أبعادها ويوضح ابن باديس هذا البعد فيقول: «إن كل ما تأخذه من الشريعة المطهرة علما وعملا فإننا نأخذه لنبلغ به ما نستطيع من كمال في حياتنا الفردية والاجتماعية والمثال الكامل في ذلك هو حياة محمد- صلى الله عليه وسلم- في سيرته الطيبة. تكوين الشخصية المتكاملة أهم صفات الكمال أن بناء شخصية الفرد وإعدادها إعدادا متكاملا يشمل الجوانب العقلية والوجدانية والجوانب العقلية والوجدانية والجسمية والاجتماعية والخلقية من أهم الأهداف التي كان ابن باديس يلح عليها ويدعوا إلى الاهتمام بها لأن تكاملا لشخصية وتوازن عناصرها أبرز صفات الكمال ولا يتحقق الكمال في نظر ابن باديس إلا إذا اهتمت التربية بتنمية فكر الإنسان وتربية وجدانه وتهذيب سلوكه وتقوية بدنه وفي هذا الصدد يقول: إن الكمال الإنساني متوقف على قوة العلم وقوة الإدارة وقوة العمل فهي أسس الخلق الكريم والسلوك الحميد أي يكون هناك تعادل وتكامل بين هذه القوى ويوضح ابن باديس هذا التكامل بين العلم والعمل والأخلاق فيقول: «حياة الإنسان من بدايتها إلى نهايتها مبنية على هذه الأركان الثلاثة (الإرادة الفكر العمل) وفي موضع آخر يحدث عن الإيمان بدل الإدارة وهذه الثلاثة متوقفة على ثلاثة أخري لابد منها للإنسان والعمل متوقف على البدن والفكر متوقف على العقل والإرادة متوقفة على الخلق، فلهذا كان الإنسان مأمور بالمحافظة على عقله وخلقه وبدنه. تثقيف عقول الناشئة بالعلم وتحريرها من الجمود: من الأهداف الأساسية التي تضمنها القانون الأساسي لجمعية التربية والتعليم الإسلامية الذي حرره ابن باديس: تثقيف أفكار الناشئة بالعلم لأن العلم -كما يقول هو الإمام المتبع في الحياة في الأقوال والأفعال والاعتقادات، وهو الأساس الذي تقوم عليه نهضة الأمم وسيادة الشعوب، لذلك دعا إلى الاهتمام بالعلم بتعلمه ونشره وتحمل المشاق في سبيله، وحذر من جعله مطية للشهر والجاه، أو لنيل

الوظائف وتقلد المناصب ونبه إلى أهمية استشعار الرغبة الذاتية في طلب العلم للعلم، لكونه الوسيلة التي يحقق بها الإنسان كماله، ويرقي تفكره ويزيل عن عقله غشاوة الجهل، التي تحجب عنه حقائق الكونية المحيطة بنا وظواهر الحياة التي تعيش معنا وفينا إذ بالعلم يكتشف الحقائق ويبتكر الوسائل التي تأهل الإنسان للعمل النافع، الذي يفيد البلاد ويصلح أحوال العباد، ثم إن طلب العلم واجب ديني ومطلب اجتماعي وقيمة أخلاقية[1].

2- الأهداف بعيدة المدى:

والغايات المنتظرة من بين الأهداف الإستراتيجية التي تشك الغايات المتطورة من المشروع ما يلي: تكوين جيل متشبع بالفكر الإصلاحي، إن الغاية التي كان يتطلع إليها بن باديس من وراء جهوده ونشاطاته هي تكوين جيل مسلم بالعقيدة المتينة والوطنية الصادقة، والمعرفة العلمية الصحيحة جيل متشبع بالفكر الإصلاحي قادر على مقاومة الانحراف ومظاهر الجمود والخنوع واليأس المتفشية في المجتمع. خدمة الإنسانية ومساعدة الأفراد على النمو في هذا الاتجاه، إن تفكير بن باديس لم يكن تفكير قطري أو إقليميا ضيقا بل كان تفكيرا عربيا وإسلاميا وإنسانيا في الوقت ذاته، لذلك يرى أن الجهد التربوي يجب أن يتجه إلى خدمة الإنسانية ومساعدة المتعلمين على النمو في هذا الاتجاه، وله رأي واضح في هذا المعنى فلنستمع إليه: « إن خدمة الإنسانية في جميع أوطانها واحترامها في جميع مظاهر تفكيرها ونزعاتها وما نقصده ونرمي إليه ونعمل على تربيتنا وتربية من غلينا عليه ». إن إدراج هذه الغاية ضمن غايات التربية يعني في المنظور الباديسي أن التربية مدعوة إلى جعل الغاية من تربية الأجيال تنمية الشعور الإنساني في نفوسهم وجعلهم يدركون الحقيقة الإنسانية

(1) عواريب لخضر بن العربي، نظرات تربوية في المنهج الإصلاحي الباديسي، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد01، العدد01، 2010.

المجـردة عـن الزمـان والمكـان، ونبـذ روح التعصـب العرقـي، أو الكراهيـة ضـد الأجنـاس والديانات والثقافات، وبث المحبة والتفاهم بين البشر قاطبة يقطـع النظـر عـن اعتبـارات الجنس والعرق والمعتقد. المحافظـة عـلى الشخصـيات العربيـة الإسـلامية في الجزائـر تعـد المحافظة على الشخصية الجزائرية بجميع مقوماتها اللغوية والدينية والتاريخية والجنسية أهم الأهداف الإستراتيجية الكبرى التي ظل بن باديس يعمل في كـل الواجهـات مـن اجـل إيجاد الشروط لتحقيقها. ترقية التعليم وإصلاحه: التعليم في نظر ابـن بـاديس هـو الـدواء الشافي من الأمراض الاجتماعية والفكرية التي تعانيهـا الأمـة في ذلـك الـعصر وهـو العـلاج الناجح لمشكلاتها السياسية والثقافية والاقتصادية إذ لا مخرج لها من الأزمـة التـي تتخـبط فيها إلا بالتعليم الذي يؤسس وفق حياتها ويبني مناهجه على أسـس سـليمة تراعـي فيهـا أحوالها وأوضاعها وتستلهم النهج الذي خطه رسول الأمة وسار عليه أئمة السلف والعلـماء الذين فهموا الروح التي قام عليها فكانوا يعلمهم وعملهم منارة هدي للأمة. والمشـكلة في رأيه هي إصلاح التعليم الذي يؤدي إلى إصلاح العلماء لينتهـي الـدور عـلى إصـلاح أوضـاع التعليم دعا إلى عقـد مـؤتمر لدراسـة قضـايا التعلـيم سـاهم فيـه أعضـاء جمعيـة العلـماء وقدمت فيه تقارير مختلفة. تحقيق النهضة في الجزائر: تعد هذه الغاية محصـلة الغايـات والأهداف التي كان ابن باديس يخطط لتحقيقها وتحقق النهضـة وفـق المنظـور البـاديسي بالعمل على تقرير الانتماء إلى العروبة وإحياء مجد اللغة العربية الرمـز المعـبر عـن هـذه العروبة والرجوع إلى الإسلام في منابعه الصافية التـي كـان ينهـل منهـا سـلفنا ونشر العلـم والمعرفة والتخلي بالأخلاق الفاضلة[1]. وقد حدد ابن باديس أركان هذه النهضـة في محـاور أربعة هي: العروبة والإسلام والعلم والفضيلة، قـال: هـذه أركـان نهضـتنا وأركـان جمعيـة العلـماء، التـي هـي مبعـث حياتنـا ورمـز نهضـتنا فمازالـت هـذه الجمعيـة منـذ كانـت

(1) عمار طالبي، آثار ابن باديس، ط3، الشركة الجزائرية، الجزائر، 1997، ص239.

تفقهنا في الدين وتعلمنا اللغة العربية وتنيرنا بالعلم، وتحلينا بالأخلاق العالية، وتحفظ علينا جنسيتنا وقوميتنا السامية وتربطنا بوطنيتنا الإسلامية الصادقة، يريد ابن باديس أن يبنين لنا أن النهضة يجب أن تبنى على هذه العناصر المذكورة.

ينتمي الشيخ ابن باديس إلى المدرسة التي ترى أن الإصلاح الاجتماعي يقوم على أساس أن الأخلاق تنبع من الداخل، وأن الوسيلة هي تطهير القلوب، وتغيير النفوس، وهذا يؤدي إلى تغيير المؤسسات الاجتماعية. يقول ابن باديس: (إن الذي نوجه إليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا، وتربية غيرنا هو تصحيح العقائد، وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر). وهو يعتبر أن العناية الشرعية متوجهة كلها إلى إصلاح النفوس، وإن صلاح الإنسان وفساده إنما يقاسان بصلاح نفسه وفسادها، مستشهداً بقول الله تعالى: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾ (**سورة الشمس، الآية:09**)؛ وهو على خلاف المدرسة الإصلاحية التي ترى أن الإصلاح ينبغي أن يبدأ بتغيير المؤسسات الاجتماعية، باعتبار أن الإنسان صار إلى ما صار إليه، نتيجة للعوامل البيئية، المختلفة. وهو لا يتطرف في هذا، ويرى أن إصلاح المؤسسات الاجتماعية لابد أن يتساوق وإصلاح النفس وتغييرها، ولكن ينبغي البدء بالإنسان، الأمر الذي تجعله المدرسة الأخرى متأخراً عن المسائل المادية. والوسيلة إلى تغيير الذات الإنسانية وتوجيهها، وإلى تحويل الباطن البشري، الذي هو العامل الأخلاقي الأساسي في كل إصلاح عند ابن باديس، إنما هي التربية. لقد كتب مقالاً تحت عنوان: "صَلاَحُ التَّعْلِيمِ أَسَاسُ الإِصْلَاحِ" يقرر فيه هذه الحقيقة فيقول: «لن يصلح المسلمون إلا إذا صلح علماؤهم، لأنهم بمثابة القلب للأمة، ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم». فالتعليم في نظره هو الذي: يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته وما يستقبل من عمله لنفسه، ولغيره، ولن يصلح التعليم إلا إذا رجعنا به للتعليم النبوي في شكله، وموضوعه، في مادته وصورته، فقد صحَّ عن النبي فيما رواه مسلم: «**إنما بعثت معلماً**».

سادسا: الفكر الإصلاحي النهضوي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس:

عرفتِ الجزائر في تاريخها عُظماء الإبداع والفكر المتجدد، ومنهم جوهرة النهضة والإصلاح: العلاَّمة الشيخ عبد الحميد بن باديس، صاحب الفضل على هذه الأمة في الحِفاظ على ثوابتها ومقوماتها، رجل من أصحاب النظرة المستقبلية المشرِقة، التي يَصْعُب تجسيدها في تلك المرحلة الاستعمارية؛ فدراسته وفَهْمه للقرآن الكريم وللسُّنَّة النبويَّة المطهَّرة جعلته يتميَّز بإدراكه لأهمية التدرُّج في التغيير، وانتهاج إستراتيجية العمل الميداني، وتجديد الفكر؛ لإعداد الإنسان قبل إعداد السلاح.

رجل صاحب مشروع إصلاحي متكامل، استقى فِكْره الحضاري من منبع الإسلام، نظرته لتحرير الجزائر من الاستعمار الفرنسي تكمُن في تحرير العقل من الجهل، ومن الطقوس الاستعمارية التي جمَّدت الفِكر من معرفة حقائق الوجود، عمل على كسر قيود الإسلام الوراثي الذي اهتمَّ بالجُزئيَّات وأهملَ الأصول[1]. رجل عرف قوة المستعمر وضَعفه، وعرف كيف يخطط ويرسم الأهداف القابلة للتحقيق، إنه منهج الرسول صلى الله عليه وسلم[2].

لقد كان ابن باديس مناظرا مفحما، ومربيا بناء، ومؤمنا متحمسا، وصوفيا والها، ومجتهدا يرجع إلى أصول الإيمان المذهبية، ويفكر في التوفيق بين هذه الأصول توفيقا عزب عن الأنظار إبان العصور الأخيرة للتفكير الإسلامي، وهو كذلك وطني مؤمن تصدى عام 1936 لزعيم سياسي نشر مقالا عنوانه: "أنا فرنسا" فرد عليه ردا حاميا قويا[3].

1- المحور السياسي:

لم يكن هدف ابن باديس الخوض في المسائل السياسية البحتة، ولكن الوضع المتردي الذي كانت تعيشه بلاده والانتهاكات والمظالم التي كان يتعرض لها الشعب

---

(1) لطيفة عميرة، سؤال النهضة عند الشيخ عبد الحميد، ط1، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2015، ص173.

(2) ياسين برحايل، فكر العلامة ابن باديس، مجلة البصائر، 2013، متاح على الرابط: **https://binbadis.net**

(3) عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ط1، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، 1968، ص66.

فرضت عليه أن يدخل هذا الميدان من مداخل مختلفة. وإن لم يصرح بذلك، ويخوض في بعض المسائل التي يراها جديرة بالمناقشة، والتي كان يحرص من خلال تناوله على إكساب المواطنين وعيا بحقوقهم، وبأشكال الظلم المسلط عليهم، وإدراكا لحقيقة ما يجري في وطنهم، ليعرفوا- كنتيجة لذلك- ما يجب فعله[1].

ومن مواقف ابن باديس المشهورة في هذا المجال، دعوته إلى عقد مؤتمر إسلامي في الجزائر للحيلولة دون تنفيذ مؤامرة إدماج الشعب الجزائري المسلم، في الأمة الفرنسية النصرانية، التي كان ينادي بها بعض النواب، ورجال السياسة الموالين لفرنسا، ورغم أن غالبية الذين حضروا هذا المؤتمر كانوا من أنصار سياسة الإدماج، إلا أن ابن باديس ورفاقه استطاعوا توجيه قراراته، للاعتراف بالشخصية العربية الإسلامية للجزائر.

إلى استقلال الأمة الجزائرية وحريتها وسيادتها، كما اعتبرها خير أصول يمكن بها ((تدارك البشرية)) وال ((نجاة من تعاسة العالم اليوم))[2].

---

(1) الحركة الإصلاحية في الجزائر على يد المصلح الجزائري الكبير عبد الحميد ابن باديس، الوجه السياسي لابن باديس، متاح على الرابط: **www.almayadeen.net**

(2) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط3، دار الشروق، 1988، ص ص350-352.

خاتمة

إن التربية عند الشيخ عبد الحميد ابن باديس، هي تربية شاملة متكاملة. وإذا عرفنا أنها مستوحاة من مصادر الإسلام الأصيلة، أدركنا أنها شاملة لكل جوانب الحياة في الدنيا والآخرة. إن التربية عند ابن باديس لا تقتصر على جانب واحد من جوانب شخصية المتعلم، فهي تربية للجسم والروح والعقل معًا. يقول رحمه الله: (الإنسان مأمور بالمحافظة على عقله وخلقه وبدنه، ودفع المضارّ عنها، فيثقّف عقله بالعلم، ويقوِّم أخلاقه بالسلوك النبوي، ويقوّي بدنه بتنظيم الغذاء، وتوقّي الأذى، والتريّض على العمل. والتربية عند ابن باديس لا تقتصر على مكان دون آخر، فهي في المدرسة والمسجد والنادي، وحتى في الشارع والسوق، وفيما يلي نذكر بعض تلك الخصائص:

1. **تربية روحية**: يرى ابن باديس أن المخاطَب من الإنسان هو نفسه، وأن ما يظهره الجسد من تصرفات لا يعدو أن يكون انعكاسًا لما تضمره تلك النفس، التي لا صلاح للإنسان إلا بصلاحها.. لذلك ركّز ابن باديس على تطهير الروح وتنزيهها عن مساوئ الأخلاق، وتحليتها بمكارمها، لتسمو بصاحبها نحو الكمال الإنساني، ذلك لأن الإنسان (مهيأ للكمال بما فيه من الجزء النوراني العلوي وهو روحه، ومعرّض للسقوط والنقصان بما فيه من اختلاط عناصر جزئه الأرضي الظلماني وهو جسده، ولا يخلص من كدرات جثمانه، ولا ينجو من أسباب نقصانه، إلا بعبادة ربه، التي بها صفاء عقله وزكاء نفسه، وطهارة بدنه في ظاهره وباطنه.
2. **تربية جسمية**: لم يفصل ابن باديس بين هذا الجانب وغيره من جوانب التربية، فقد أولى اهتمامًا بالغًا للتربية الجسدية، التي لا تقل أهمية عن التربية الروحية، ذلك أن كثيرًا من الأعمال تتوقّف على سلامة الأبدان وقوتها، فضعيف الجسم يقل أداؤه العقلي والاجتماعي، وبالتالي لا يكون عنصرًا فعّالاً في مجتمعه.

فالرياضة البدنية والوجبات الغذائية، لها دور كبير في الحفاظ على سلامة الأبدان وصحّتها.

3. **تربية سلوكية عملية**: كما ذكرنا عند حديثنا عن القدوة في التربية، فإن ابن باديس لم يكتف في مسيرته التربوية بالأقوال دون الأفعال، لأن من تمام كمال المسلم أن تتطابق أقواله مع أفعاله. لذا حرص أن يكون من تلاميذه رجالاً عمليين، يطبّقون ما يتعلمونه، فيعبدون الله على علم وبصيرة، فكان يحثهم على أن يمثّلوا الأخلاق الإسلامية الفاضلة بين أقوامهم- إذا رجعوا إليهم- فيحبّبوا الناس في العلم، ويكونوا لهم قدوة فيه وفي العمل به، وكان رحمه الله يوصيهم (بنشر ما تعلّموه برفق ولطف، وأن يكونوا مظاهر محبة ورحمة على ما قد يلقونه من جفوة من بعض الناس).
4. **تربية عقلية**: كما ذكرنا سابقًا، فإن التربية عند ابن باديس اهتمت بجميع جوانب المتعلم، فكما اهتمت بالروح والجسد، فإنها أولت العقل عناية خاصة، بالحفاظ عليه وتثقيفه بكل ما هو نافع من العلوم الدينية والدنيوية، وقد تميزت المدرسة الباديسية بتنمية القدرات العقلية للطلبة، وحثهم على إعمال عقولهم فيما يدرسون، وأن يفكروا تفكيرًا صحيحًا مستقلاً عن تفكير غيرهم مع الاستفادة من تفكير غيرهم.

إن التربية عند ابن باديس، لم تقتصر على جانب واحد من جوانب شخصية المتعلم. فقد اعتنت بصحة الأبدان وسلامتها، وصفاء الأرواح وتزكيتها، وتنشيط العقول وصيانتها.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. أحمد عيساوي، أعلام الإصلاح الإسلامي في الجزائر، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، 2012.
2. تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، ط4، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
3. سليمان عشراتي، ابن باديس، ج2، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006.
4. صالح خرفي، شعر المقاومة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
5. عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير في كلام الحكيم الخبير، تحقيق أبو عبد الرحمن محمود، ط1، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، الجزائر، 2009.
6. علي محمّد محمّد الصّلابيّ، كفاح الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي وسيرة الزعيم عبد الحميد بن باديس، ط1، ج2، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 2016.
7. عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ط1، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، 1968.
8. عمار طالبي، آثار ابن باديس، ط3، الشركة الجزائرية، الجزائر، 1997.
9. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط3، دار الشروق، 1988.
10. لطيفة عميرة، سؤال النهضة عند الشيخ عبد الحميد، ط1، دار الأيام للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2015.
11. محمد الدراجي، الشيخ عبد الحميد السلفية والتجديد، دار الهدى للطباعة، الجزائر، 2012.
12. محمد بن محفوظ ابن مختار فال الشنقيطي، جواهر الدرر في نظم مبادئ أصول ابن باديس الأبر، تحقيق المختار بن العربي مومن، ط1، ج1، دار ابن حزم، 2005.
13. يوسف مراد، دراسات في التكامل النفسي، وكالة الصحافة العربية، القاهرة، 1958.

- **المجلات:**

14. عواريب لخضر بن العربي، نظرات تربوية في المنهج الإصلاحي الباديسي، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد01، العدد01، 2010.

15. فهمي توفيق محمد مقبل، عبد الحميد بن باديس (رائد الإصلاح والنهضة في تاريخ الجزائر الحديث 1307-1359ه/1889-1940م)، مجلة الدرعية، المجلد05، العدد20، 2003.

- **المواقع الالكترونية:**

16. الحركة الإصلاحية في الجزائر على يد المصلح الجزائري الكبير عبد الحميد ابن باديس، الوجه السياسي لابن باديس، متاح على الرابط: **www.almayadeen.net**

17. ياسين برحايل، فكر العلامة ابن باديس، مجلة البصائر، 2013، متاح على الرابط: **https://binbadis.net**

الأبعاد الفلسفية للنظام التربوي في الفكر الجزائري
عند البشير الإبراهيمي

ط د. حميسي ميرة- جامعة تيزي وزو

المقدمة:

الممارسة الفعلية للتفلسف في أي مجتمع من المجتمعات ترتبط بمدى وعي أفرادها بقيمة الفلسفة وضرورتها كتفكير إنساني من أجل تطوير آليات التفكير في المجتمع والسعي إلى تطوير المجتمع حضاريا فكريا ثقافيا من خلال مشروع إصلاحي نهضوي، وهذا الوعي لا يتحقق إلا في شروط فكرية ليتمكن المجتمع من الالتحاق بالركب الحضاري، وهذا المشروع الإصلاحي النهضوي لا يمكن أن يتجسد إلا من خلال التربية، لأن الإصلاح الفكري يكون أولا من خلال البعد التربوي من أجل إحياء الوعي الفكري وبعث الهوية الجزائرية القائمة على الدين، والأخلاق، اللغة العربية والوطنية وهذا ما يدفعنا من خلال هذا المقال لطرح المشكلات التالية: **ما هي الأبعاد الفلسفية للمشروع التربوي الإصلاحي عند البشير الإبراهيمي؟ وما هي المرجعيات التي بنى عليها مشروعه الفكري الفلسفي؟**

أولا: مفاهيم أساسية:

1- التربية:

كلمة التربية في اللغة العربية مشتقة من الجذر (ر- با) الشيء يربو بمعنى زاد ونما قال الأصمعي: «ربوت في بني فلان أربو نشأت فيهم، وربيت فلانا أربيه تربية وتربيته وربيته بمعنى واحد: الجوهري ربيته تربية وتربيته أي غدوته، وقال: هذا الكل ما ينمي كالولد والزرع ونحوه»[1].

(**1**) ابن منظور، لسان العرب، مج14، ط2، دار بيروت، لبنان، 2010، ص304.

معنى التربية العناية بالأطفال وتنشئتهم في الأسرة، كمايفهم من الآيات القرآنية في قوله عز وجل في سورة الإسراء: ﴿**وَقُلْ رَبِّي ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا**﴾ (**سورة الإسراء، الآية:24**). **وقوله عز وجل:** ﴿**قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا**﴾ (**سورة الشعراء، الآية:18**).

لفظ التربية يرتبط بجميع مراحل العمر عند الإنسان، التربية عند البشير الإبراهيمي تكون على أساس الاقتداء بشخصية الرسول عليه الصلاة والسلام، مربيا عظيما ذا أسلوب تربوي فذ في دعوته إلى تطبيق الشريعة في قوله: «**القرآن هو الذي بلغ بهم إلى تلك الدرجة العالية من التربية** »[(1)]. التربية هي معالجة الكائن البشري كله معالجة شاملة لا تترك منه شيئا ولا تغفل عن شيء جسمه روحه وعقله[(2)].

التربية تنمية الإنسان في أبعاده الروحية والعقلية والجسمية للوصول بالإنسان نحو مراتب الكمال، ضمن المجتمع متضامن قائم على القيم العربية الإسلامية الثابتة.

2- الفكر التربوي:

الفكر التربوي يتكون من كلمتين مفتاحيتين هما: الفكر **والتربية**. الفكر هو نتيجة التفكير، والتفكر الذي يقوم به الإنسان، وتتمثل هذه النتيجة في خواطر وآراء وتصورات ومعتقدات، يتم على أساسها تبني موقف واتخاذ قرار أو ممارسة سلوك، والتفكر مصطلح قرآني يتجاوز المرور العابر لأمر من الأمور في الخاطر أو الذهن، ويعني درجة عالية من الوعي، وهذا ما أكده ابن القيم الجوزية في قوله: « إن مبدأ كل علم نظري وعمل اختياري هو الخواطر والأفكار، فإنها توجب التصورات، والتصورات تدعو إلى الإرادات والإرادات تقتضي وقوع الفعل وكثرة تكراره تعطي العادة، فصلاح هذه المراتب بصلاح الخواطر والأفكار وفسادها بفسادها »[(3)].

---

(1) محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، ج4، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997، ص95.

(2) محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، ج1 (في النظرية)، ط14، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1993، ص18.

(3) محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، الفوائد، دار عالم الفوائد للنشر، مكة المكرمة، 1429ه، ص252.

والتربية لها معنيان معنى مؤسس خاص يتحدد فيما يتم في مؤسسات التعليم النظامي لمستوياته وتخصصاته المختلفة ومعنى اجتماعي، ندركه من خلال مؤسسات المجتمع كلها أسرة، مدرسة، سياسات إعلام ثقافة... الخ.

فالتربية تؤثر على شخصية الفرد من الناحية العقلية والنفسية... الخ ويظهر الأثر في سلوكيات الإنسان، فالتربية عامة ترتبط بتنمية الإنسان في جميع سلوكياته وجوانب شخصيته عامة، فالتربية تتضمن التعلم، التأديب الوعظ، التنشئة التثقيف، التهذيب.

فالفكر التربوي يعني الآراء والمعتقدات والأهداف التي تحكم الممارسات التي تستهدف تنشئة الأبناء وإعدادهم لمسؤوليات الحياة بعمليات وأساليب مقصودة في الأسرة، والمؤسسات التعليمية من أجل تثقيف وتدريب وتوعية الأفراد في المجتمع.

الفكر التربوي بعني أن نتحدث عن الفكر السياسي، والفكر الاقتصادي والسياسي، والفكر الاجتماعي، والفكر القانوني، والفكر الإرادي، فالفكر التربوي يوجد في جميع التخصصات ويرتبط في الفكر المعاصر بما ينبغي أن يكون وما هو كائن في الحياة التربوية السائدة في واقع أمة معينة أو مجتمع من المجتمعات، والكشف عن المرجعيات الفكرية التي تستند إليها هذه الممارسات والصلة بينها وبين المرجعيات الحضارية وطرق مواجهة المشاكل التي تعاني منها المجتمعات[1].

الفكر التربوي في أي مجتمع من المجتمعات هو العنصر الأساسي في الفكر الفلسفي.

ثانيا: الأبعاد الفلسفية للإصلاح في المشروع النهضوي للبشير الإبراهيمي:

قام الفكر التربوي عند الإبراهيمي على أبعاد فلسفية اعتمد فيها الإبراهيمي على أربعة أعمدة أساسية وهي الدين والأخلاق والاقتصاد في مشروعه النهضوي في محاضرة بعنوان التعاون الاجتماعي، وأساس مشروعه هو الإنسان الفرد الجزائري

---

(1) فتحي حسن المكاوي، منظومة القيم المقاصدية وتجلياتها التربوية، ط1، وزارة الثقافة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينا الولايات المتحدة الأمريكية، 2020، ص23.

هو أساس المشروع النهضوي الإصلاحي للإبراهيمي للخروج من بوتقة الجهل والفقر والتخلف والاستعمار حيث اعتمد على الإسلام كمبدأ أساسي لكل أمراض المجتمعات وهذا ما يؤكد تأثر الإبراهيمي بالأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، فالإسلام حب لكل الأمراض التي يعاني منها المجتمع بالاعتماد على ثلاثة أسلحة أساسية وهي: العقل والعلم، والعدل من أجل النهوض بالتربية ويكون الاستثمار الأول في العقل لأن الأبعاد العقلية هي التي تؤسس لمجتمع سليم عقليا نفسيا وحضاريا، من أجل بناء كيان نفسي عقلي وجداني فهدف المشروع الفكري التربوي عند الإبراهيمي هو إنشاء فرد متوازنا عقليا نفسيا حضاريا إنسان واعي بوجوده الفكري والحضاري والإنساني[1].

حدد البشير الإبراهيمي مشروعه النهضوي بعد عودته من المدينة المنورة سنة 1920م، فكانت نقطة الانطلاق من مدينة سطيف حيث أنشأ مسجد ومدرسة، أما البداية الفعلية كانت من الجزائر العاصمة في محاضرة بعنوان: "التعاون الاجتماعي" حدد فيها الإبراهيمي مشروعه النهضوي في إطار النسق الإسلامي وأقامه على أربعة أعمدة أساسية وهي: الدين العلم الأخلاق، الاقتصاد، فمشروع الإبراهيمي الإصلاحي له ثلاثة أبعاد وهي عقلية، نفسية وحضارية.

1- **الأبعاد العقلية:**

الظروف السياسية والواقع الفكري والثقافي للمجتمع الجزائري أملت على الإبراهيمي أن يكون خطابه التربوي الإصلاحي ذا بعد عقلي من أجل إكساب القضية الكبرى طابعها الصحيح عن طريق الحجة المنطقية والقوية بالبرهان والدليل: «**... من ركوب المنهج الفلسفي والعقلي لإكساب القضية الكبرى، قوة الحجة، ومنطقية الدليل** »[2].

---

(1) محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، ج1، المصدر السابق، ص14.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص14.

استعمال البعد العقلي من أجل إصلاح نهضوي فكري مقاومة الاستعمار باستعمار أساليب علمية وعقلية، خطاب الإبراهيمي ومشروعه الفكري له بعد عقلي فقضية فصل الحكومة عن الدين دائما هي المقدمة الصغرى لتحقيق نتيجة كبرى فصل الجزائر عن الحكومة الفرنسية...

البعد العقلي لخطاب الإبراهيمي يظهر في المناهج المستعملة من مناهج تاريخية وتحليلية وفلسفية نقدية ورياضية برهانية، وهنا يبرز البعد الفكري والطابع الفلسفي لفكر البشير الإبراهيمي إبعاد الحكومة الفرنسية عن الإشراف على الدين الإسلامي لأنها تريد محوه لا ترسيخه لهذا دعا الإبراهيمي إلى فصل الدين الإسلامي عن الدولة الفرنسية لأنها دولة نصرانية في الجوهر، لائكية في المظهر[1].

هدفها القضاء على الإسلام في الجزائر، وهذا يبين البعد العقلي لمشروع الإبراهيمي: «ومن عادة الاستعمار أن يحيي المعاني الميتة ليقتل بها المعاني الحية»[2].

البعد العقلي في الإصلاح النهضوي للفكر التربوي، يظهر في فكر الإبراهيمي في عدة قضايا فكرية تربوية حضارية تهم الإنسان الفرد الجزائري من خلال معالجة المشاكل الاجتماعية للجزائر كمسألة الطلاق والزواج، وقضية اتحاد الأحزاب الجزائرية.

حذر البشير الإبراهيمي من قضية الطلاق والزواج بالأجنبيات الفرنسيات، لأن هذا يقضي على النسل والوطن فالزواج عند الإبراهيمي فيه خدمة الوطن وحمايته «**أنكم لا تخدمون وطنكم بأشرف من أن تتزوجوا، فيصبح لكم عرض تدافعون عنه وزوجات تحامون عنهم، وأولاد يوسعون الآمال... حبال تربط الوطني بوطنه وتزيد إيمانه... وامن تخدم الأوطان، إذ لم يكن ذلك لحماية من على ظهرها من أولاد وحرم، ومن في بطنها من رفات ورمم**»[3].

---

(1) محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ص26.

(2) المصدر نفسه، ص27.

(3) المصدر نفسه، ص28.

البعد الفكري في مشروع الإبراهيمي هو مراعاة البعد العقلي للإنسان الجزائري عن طريق بناء الفرد عقليا من خلال العلم، فالعلم هو الوسيلة التي على أساسها يمكن بناء فرد سليم في قوامه العقلي مما يساعد على القضاء على التبعية الفكرية للمستعمر، وهذا ما جسده الإبراهيمي في خطابه مخاطبا الشعب الجزائري قائلا: « **إن القوم- الفرنسي لا يدينون إلا بالقوة، فاطلبها بأسبابها، وأنها من أبوابها، وأقوى أسبابها العلم، وأوسع أبوابها العمل، فخذهما بقوة تعش حميدا وتمت شهيدا** »[1].

1- الأبعاد النفسية:

البعد النفسي من المقومات الأساسية للمشروع الإبراهيمي فقد كان يلاحظ نفسية الشعب الجزائري، إذ لم يتمكن من تأسيس الجمعية سنة 1924م لأنه رأى أن المجتمع ليس له استعداد نفسي: « **لأن استعدادنا لمثل هذه الأعمال لم ينضج بعد** »[2]، لأن الشعب الجزائري آنذاك كان شعب محكوم عليه بعالم الأشخاص كان متعلقا برجال السياسة لا أفكارهم وبرامجهم، فالأمة حسبهم غير مهيأة لتقبل إصلاح الأفكار، فالبعد النفسي ضروري لذلك ينبغي أن يسبقه نشر العلم الذي يمحو الجهل وطرد الخرافة وتحرير العقل، حيث حاول الإبراهيمي تحقيقه من خلال مخاطبة الطلبة المهاجرين في سبيل العلم في كتاب عيون البصائر في نداء له بعد نفسي، وأبعاد علمية لأن قوة العلم تضاهيها قوة العمل: « **يا أبنائي، إذا عرفتم هذا، وعرفت مواجب أنفسكم التي تحملت الأتعاب، وتجرعت مرارة الاغتراب...**»[3].

بناء إنسان وتنشئة جيل، يعتمد على العلم والفهم ومحو الجهل، هو البعد النفسي الذي أراد الإبراهيمي زرعه في نفوس الطلبة الجزائريين من خلال قراءة الكتب، والتزود

(1) محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق ، ص30.
(2) المصدر نفسه، ص27.
(3) المصدر نفسه، ص202.

بالمعارف العامة للتاريخ والأدب والحكمة والأخلاق والتربية: « **يا أبنائنا إن الحياة قسمان: حياة علمية، وحياة عملية، وان الثانية منها تنبني على الأولى قوة وضعفا، وإنتاجا وعمقا وإنكم لا تكونون أقوياء في العلم، إلا إذا انقطعت مله، ووقفتم عليه الوقت كله، إن العلم لا يعطي القياد إلا لمن مهده السهاد، وصرف إليه أعنة الاجتهاد»**[1].

مسعى الإبراهيمي من خلال التربية تنشئة جيل يعرف الواقع الذي ينتمي إليه من خلال نفسية إنسان سليم له إرادة تحمل المشقة: « **إن وطنكم مفتقر إلى جيل قوي البدن، قوي الروح، مستكمل الأدوات من فضائل وعزائم، وأن هذا الجيل لمنتظر تكوينه منكم، ومحال أن تخرج الحالة التي أنتم عليها جيلا بهذه الصفات** »[2]، بناء جيل يعرف واقعه من خلال ألا يتعلق بالآمال الكاذبة، ولا يتخيل الراحة، بل يرى في البلاء والمجهدة في العلم والحياة من أجل أن تهون عليه الشدائد، ويستقبل كل شيء ضاحكا وباسما وجميلا محبوبا.

ينبغي طلب العلم لوجه الله لا الوظائف والشهادات فقوة الإرادة ضد الاستعمار عن طريق قوة العلم، وقوة الشباب تجمع وطنيتكم ودينكم ولغتكم، كما حذر الإبراهيمي شباب الجزائر في تونس من الانغماس في تيارات فكرية مختلفة، وهذا دليل على البعد النفسي الفكري والإصلاحي الذي يرتكز عليه الإبراهيمي في تنشئة الأجيال «**أن في تونس تيارات مختلفة اقتضتها مقتضيات زمانية ومكانية خاصة، فإياكم أن تنغمسوا (...) وإذا دعاكم منها داع فاعتصموا بالعلم الذي هاجرتم لأجله** »[3].

بناء جيل على أساس سليم ترسيخ للصدق والمحبة ونبذ التفرقة المهلكة والغرور والخضوع، بناء إنسان صاحب شخصية عميقة مدركة: «**حرام علينا أن**

(1) محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ص203.
(2) المصدر نفسه، ص204.
(3) المصدر نفسه، ص205.

نرضى للجيل الآتي بما لم نرض به لأنفسنا، وأن نجرعهم هذا الحنظل الذي تجرعناه، وأن نلوث نفوسهم البريئة بهذه القاذورات، وأن نبتليهم بما ابتلانا به آباؤنا من أدواء التفرق المهلك والأنانية الكاذبة، والغرور المدلي، والتنكر للقريبين، والخضوع للغريب »[1].

بناء الفكر التربوي عند الإبراهيمي على أساس صقل الفكر والعقل، واللسان، والسيطرة عليه: « السبيل القويم الذي يؤدي إلى حفظ الجيل الجديد من هذه الشرور المتوارثة وإلى توثيق عرى الأخوة بين أفراده وتوحيد أفكاره ومشاربه واتجاهاته وإلى تصحيح فهمه للحياة، وتسديد نظرته إليها (...) وتوجيه الجيل الناشئ إلى الإسلام والعرب، وإلى الشرق والروحانية، فعلى هذه المدرسة يتوقف جزء كبير من ذلك الواجب الثقيل وعليها يتوقف خط كبير مما نرجوه لهذا الجيل وبهذه المدرسة نستطيع أن نبرئ ذممنا في حقوق أبنائنا وأن نكفر عن سيئات اجترحتها أجيالنا الماضية »[2].

الغاية من المدرسة هي تربية هذا الجيل وتعليمه، فغاية التربية هي توحيد النشء الجديد في أفكاره ومشاربه، وضبط نوازعه المضطربة، وتصحيح نظراته إلى الحياة، ونقله من ذلك المضطرب الفكري الضيق[3]، غاية التعليم هو تفقيه الفرد في دينه ولغته، وتعريفه بنفسه بمعرفة تاريخه، تلك الأصول التي جهلها آباؤه فشقوا بجهلها، وأصبحوا غرباء في العالم مقطوعين عنه، ولم يعرفوا أنفسهم فلم يعرفهم أحد.

الفكر التربوي الإصلاحي عند الإبراهيمي «يكون عن طريق منهاج التربية وبرامج التعليم، ولا يتم توحيد المنهاج والبرنامج إلا بتوحيد الإدارة، ولا يتم توحيد الإدارة إلا بتوحيد الإشراف العام، درجات متلازمة سبقنا بها الأمم التي بنت حياتها على

(1) محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ص274.

(2) المصدر نفسه، ص274.

(3) المصدر نفسه، ص275.

تجربة النافع والأخذ بالأنفع...»[1]، تنشئة النفسية التي يكون مبدأها حب الوطن الاعتزاز بالانتماء للدين الإسلامي واللغة العربية.

3- الأبعاد الحضارية:

المشروع النهضوي له جانب حضاري، لأن البعد الحضاري الذي حاولت فرنسا طمسه من خلال محو خصائص الجزائر الحضارية من دين ولغة، ومعالم تاريخية من خلال جعل الجزائر مسيحية الدين، وهو يعود حسب الإبراهيمي بسب قضية حضارية تتعلق بالحلقة الصليبية الأولى «**أيها القوم، لسنا لكم خصوما، وإنما نحن نصحاء، ولا خصم لنا في القضية إلا الاستعمار. إننا نريد تحريركم، وتصحيح بنائكم، وإرجاعكم إلى اللـه، وتقوية صلتكم بالأمة التي تصلي ورائكم (...) إننا لا نسكت حتى نؤدي حق اللـه فيه، وفيكم إن أبيتم إلا ذلك...**»[2].

حاول الإبراهيمي التأسيس لبعد حضاري في إعادة بناء الفكر التربوي الإصلاحي عن طريق: التعليم العربي، والصحافة العربية، والنوادي والمساجد وأوقافها، اللغة العربية هي لغة الإسلام الرسمية، ولهذا على الأمة الجزائرية المحافظة على مقوم حضاري من مقوماتها، وهو اللغة العربية، فالتعلم العربي الذي سعى إليه الإبراهيمي من أجل الحرية وترقية جزء من التعليم العام الذي هو وسيلة للتثقيف وهو أشرف مقاصد الحكومة الرشيدة من أجل تثقيف شعوبها، وكل معاكسة هي حرب على الإسلام والعروبة لأنهما الهوية الحضارية والثقافية للإنسان الجزائري[3]، فالتعلم العربي ضرورة من ضرورات الأمة الحضارية الجزائرية.

المساجد والأوقاف أحد معالم الحضارة وهما مسألة واحدة لا يمكن الفصل بينهما كالشخص وظله فالبعد الحضاري الذي أراد الإبراهيمي ترسيخه من خلال

(1) محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ص276.
(2) المصدر نفسه، ص192.
(3) المصدر نفسه، ص49.

نقد ما يفعله الاستعمار من خلال القضاء على المقومات الأساسية للأمة وهي الدين واللغة: « **إننا أمة علم ودين، لم ينقطع سندنا فيها إلى أباءنا الأولين، وإننا أمة شكران لا أمة نكران، وأن المعلم الذي جاءتنا به فرنسا علم ناصحا (...) لظهرت آثاره الطيبة (...) ولكنه علم متحيز إلى فئة (...) وغرس في نفوس أبنائنا التنكر لماضيهم، والتسفيه لتاريخهم، والنسيان للغتهم، فهذه هي النعمة التي تمنها فرنسا علينا وتتقاضانا شكرها؟...»**[1].

البعد الحضاري الذي أراد الإبراهيمي غرسه في الأجيال الجزائرية عن طريق فكره التربوي هو الاعتزاز بالماضي والتمسك بأساسيات كل حضارة، وقيمها من دين ولغة وتاريخ، ففرنسا أرادت محو القيم الحضارية للمجتمع الجزائري منها محو الدين من خلال نشر المسيحية الخاطئة، وليست مسيحية عيسى عليه السلام « ولكن الراهب الذي جاءتنا به فرنسا إنما جاء ليبارك على القاتل، ويدني الصيد من الخاتل، ويعاون المعمر على امتلاك الأرض، والحاكم على انتهاك العرض، وإنما جاء ليغفر للذين يسفكون دماء الأبرياء ما اقترفوه من ذنوب وآثام. أفهذه هي المنقبة التي تفخر بها فرنسا وتعدها من وسائل التمدين، وتتقدم لها إلى التاريخ؟ »[2].

البعد الحضاري الذي يريد الإبراهيمي نشره هو القيم الإسلامية الصحيحة والديانات السماوية السليمة المتسامحة التي تنمي الفرد تنمية سليمة، فالبعد الحضاري في حرية الأديان حسب الإبراهيمي هو تحقيق الهناء والسعادة وحسن المعاشرة، وهذا ما فعله الاستعمار الإنجليزي في مستعمراته كالهند وغيرها حتى باحترام الأديان الوثنية، وهذا رقي عقلي واحترام للحضارات الإنسانية[3].

وهذا ما جعل الإبراهيمي يكون صاحب عين بصيرة من أجل الحفاظ على مقومات الحضارية للجزائر: «إن المسألة خطيرة، وإن الأمة الجزائرية المسلمة في قلق عظيم، أن

---

(1) محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، ج3، مصدر سابق، ص98.

(2) المصدر نفسه، ص99.

(3) المصدر نفسه، ص ص104-105.

أصحاب الأغراض والمنافع من حكومة وحكوميين يعبثون بدينا ونحن ننظر، فلنقف الوقفة الحازمة التي توقف كل عابث عنده حده »[1]، غرض الاستعمار هو محو القيم الإسلامية وطمس الهوية من خلال القضاء على اللغة العربية.

ثالثا: مرجعيات الفكر التربوي الإصلاحي:

هذه المرجعيات يسميها الإبراهيمي بالأقانيم الثلاثة:

1- **المرجعية الدينية:**

المرجعية الدينية هي أساس المشروع الإصلاحي النهضوي للبشير الإبراهيمي فالدين هو أول الأعمدة والمرجعيات التي بنى عليها الإبراهيمي فكره الإصلاحي، لأن مشروع الإبراهيمي قائم على العقيدة الإسلامية حيث يقول عن الدين: «**انه دين الفطرة، وليرجع في أحكامه إلى النص القطعي من كتاب محكم أو سنة قولية أو عملية متواترة وأن كل ما ألصق بالدين من المحدثات فهو بدعة...**»[2]، الدين هو الفطرة التي من خلاله يمكن بناء خطاب إصلاحي تربوي يهدف إلى بناء مجتمع وإنسان على أسس سليمة، وكل ما يحاول أن يلصق بالدين فهو من البدع، فالدين الإسلامي كفكر تربوي صالح لكل مكان وزمان وأحكامه أحكام صحيحة لكل وقت وصالحة لكل بيئة ويتناسب مع كل العادات والتقاليد ويمكن تكيفه مع كل المعاملات الإنسانية.

يؤكد الإبراهيمي أن الجزائر تنتمي إلى الحضارة الإسلامية، والمحافظة على الشخصية الوطنية من الاستلاب من مقومات كل أمة، وجوهر الوطنية والفكر التربوي الجزائري الإصلاحي ينبغي أن يكون على مقوم ومرجعية ثابتة، وهي المرجعية الدينية الإسلامية فهي الجوهر الصالح للبقاء، إن مشخصات الأمم منها

(1) محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق ، ص105.

(2) المصدر نفسه، ص14.

جوهر ومنها عرض، وإن الجوهر منها هو الصالح للبقاء (...) فالمحافظة على جوهر المقومات ليست محافظة وإنما هي حفظ للقومية من الاندغام والتداخل وعماد لها أن تتداعى وتسقط[1].

الإسلام جوهر الفكر الإصلاحي فهو العماد الذي يحفظ الأمة الجزائرية وقوميتها ويحفظها من السقوط والزوال فهو مقوم أساسي.

حدد البشير الإبراهيمي سنة 1931م في جمعية العلماء المسلمين مشروعه النهضوي والقانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين حيث أصدر نص أساسي في مؤتمر الجمعية سنة 1935م بين ووضح فيه سبب تقدم الأمم وتأخر المسلمين، وأكد أن شروط النهضة الجزائرية تقوم على المرجعية الدينية الإسلامية « **أي شباب الإسلام، إن الأوطان تجمع الأبدان، وإن اللغات تجمع الألسنة، وإنما الذي يجمع الأرواح ويؤلفها، ويصل بين نكرات القلوب فيعرفها فهو الدين فلا تلتمسوا الوحدة في الآفاق الضيقة، ولكن التمسوها في الدين، والتمسوها من القرآن، تجدوا الأفق الأوسع، والدار أجمع، والعديد أكثر، والقوى أوفر**»[2].

غرس الإسلام الصحيح في نفوس الأطفال هي عماد المشروع النهضوي التربوي عند البشير الإبراهيمي عن طريق المدارس، حيث يتم تقوية الإسلام في نفوس الشباب عبر النوادي والكهول في المساجد، فالإسلام يجعل الأمة متماسكة ومتضامنة وهذا يجعلنا نخرج من الانحطاط والتمكن من إخراج المستعمر، فالإسلام يزرع بداخل النفوس التحرر والحرية، فهو دين الحق لأنه دين تحرر شامل للإنسان، ويجعل من الفرد قويا متيقنا بذاته غير ضعيف ولا منقاد إلى غيره فالإسلام يجعل الإنسان واسع التطلع والأفق « **والدين الإسلامي لا يفهم التحرير بالمعنى الضيق، وإنما يفهمه على أنه إطلاق من كل تقييد، أو تعديل لوضع منحرف** »[3].

---

(1) محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص15.

(3) المصدر نفسه، ص20.

فالإسلام كمرجعية دينية هو المرجع الأساسي الذي يقوم عليه الفكر التربوي عند الإبراهيمي، وهذا ما يؤكده الإبراهيمي أن الإصلاح يبدأ من العقيدة لقول الإمام مالك بن نبي رضي الله عنه: «**لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها** »[1].

الدين الإسلامي هو دين فطري روحي يجمع بين المطلب الروحي والجسمي فهو الدين المرجع الذي يحقق الإصلاح التربوي والفكري للمجتمعات كونه يمثل الفطرة التي يشترك بها جميع الناس.

2- المرجعية الوطنية:

المرجعية الوطنية هي أساس الإصلاح التربوي، محبة الوطن هي أساس الإصلاح التربوي الذي يزرع داخل كل إنسان، فالفطرة السليمة تؤكد أن الإنسان ابن وطنه، بالرغم من أن البشير الإبراهيمي يرى أن أوطان الإسلام كلها وطن المسلم، لكن مسقط رأس المسلم هو وطنه، لهذا يبني الإبراهيمي أساس مشروعه على المرجعية الوطنية الجزائرية، فالحياة والسعادة أساسها الوطن الذي هو الجزائر، وهذا ما أكده في كتاباته عن حب الوطن « الجزائر الخالدات رجعنا فيك إلى توحيد الصفة وقلنا الجزائر الخالدة وليس بمستنكر أن تجمع الجزائر كلها وفي واحدة وفيما لو تبرجت لي المواطن حلها، وتضامنت لي الجبال بقللها، لتفتني عنك لما رأيت لك عديلا، ولا اتخذت بك بديلا »[2].

أساس المشروع التربوي الإصلاحي عند البشير الإبراهيمي هي الوطنية الهوية الجزائرية والاعتزاز من مقومات الشخصية الوطنية عن طريق التربية والتعليم والتكوين ببناء المساجد والنوادي والمدارس، وإحياء المقومات الذاتية للشخصية الجزائرية يربط الجزائر بمحيطها العربي الإسلامي الذي حاول الاستعمار انتزاعها

(1) محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ص8.
(2) المصدر نفسه، ص108.

منه فالوطنية في قوله: « الجزائر وطنكم الصغير، وان إفريقيا الشمالية وطنكم الكبير، وان فلسطين قطعة من جزيرة العرب التي هي وطنكم الأكبر، وإن الرجل الصحيح الوطنية هو الذي لا تلهيه الأحداث عن القيام بواجبات وطنه الأصغر والأكبر»[1]، المرجعية الوطنية هي أساس النهضة التربوية، لأن الوطنية الصحيحة والسليمة هي التي تجعل الإنسان يعيش لوطنه الأصغر الجزائر وطنه الأكبر العالم الإسلامي لأن الوطنية هي أساس النجاح.

3- المرجعية القومية:

تمثل المرجعية القومية من عروبة ولغة عربية في كتابات الإبراهيمي أساس المرجعية القومية التي تؤسس المشروع النهضوي للبشير الإبراهيمي، فالعرب حسب الإبراهيمي هم من أعرق الأمم في التاريخ وأكثرهم محافظة على الفطرة الإنسانية من خلال أخلاقهم وآدابهم وأمثالهم، فالله كرمهم بخاتم الأنبياء محمد عليه الصلاة والسلام، فاسترجاع الهوية الوطنية يكون من خلال الحفاظ على القومية العربية، لأن الاستعمار حاول القضاء عليها خلال وجوده طيلة 130 سنة بالجزائر، وذلك بتحقير العروبة، والتقليل من شأن الجزائري وعروبتهم « إن العروبة جذم بشري من أرسخها عرقا، وأطيبها عذقا عرفت التاريخ باديا وحاضرا، وعرف فيها الحكمة والنبوة (...) أن العربية هي لسان العروبة (...) إن الشعب الجزائري باسق من تلك الدوحة الفينانة، وزهرة عبقة من تلك الروضة الغناء »[2].

المرجعية القومية هي عروبة الإنسان الجزائري، فالاعتزاز باللغة العربية هو الأساس للمشروع النهضوي عند الإبراهيمي، فاللغة العربية هي لسان الإنسان الجزائري وهي مقوم من مقومات الهوية الجزائرية التي ينبغي أن تغرس بداخل الفرد

(1) محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، ج2، مصدر سابق، ص205.
(2) المصدر نفسه، ص21.

من أجل قيام مشروع فكري تربوي حضاري، والقضاء على الاستيلاب الذي يعاني منه الفرد بالانتماء لغير فكره وثقافته « وكلكم يعلم أن هذا اللسان ضاع من بينا فأضعنا بضياعه كل ذلك التراث الغالي النفيس من دين وتاريخ، أن اللغة هي المقوم الأكبر من مقومات الاجتماع البشري، وما من أمة أضاعت لغتها إلا وأضاعت وجودها واستبع ضياع اللغة ضياع المقومات الأخرى »[1].

اللغة مقوم أساسي للحفاظ على الهوية الوطنية الجزائرية وعلى الهوية العربية، فاللغة العربية هي الصلة التي تربط بين المسلمين العرب وشكل الوحدة القومية للإنسان العربي «أيها الإخوة: إن هذه اللغة العربية الشريفة التي طرقنا خيالها الموؤب، ثم أسمعنا داعيها المثوب، فاجتمعنا على بساطها اليوم من جميع أقطار العروبة، هي الرحم الواصلة بيننا، وهي اللحمة الجامعة لخصائصنا وآدابنا »[2].

هدف الإبراهيمي إحياء اللغة العربية كوسيلة للتربية وثقافتها، تحقيق النهضة في الجزائر هو تعزيز العروبة والإسلام ونشر العلم والمعرفة والتخلق بالأخلاق الفاضلة، عن طريق استعمال اللغة العربية، فهي لغة القرآن والتطور والمدنية، كونها غنية بالمفردات متسعة الآفاق، لما استطاع أسلافنا نقل علوم اليونان وآداب فارس والهند[3].

اللغة العربية والفكر العربي نقطة القوة في الفكر الإنساني: «الفكر العربي واللغة العربية، هما اللذان التقطا التراث اليوناني ونقلاه بعد أن طوراه تطويرا ملحوظا إلى أوربا في القرون الوسطى »[4].

اللغة هي نقطة القوة في الفكر الإنساني الفلسفي، فنقل العلوم بلغتك يجعل من فكرك أقوى ويجعلك مسيطرا، أما إذا نقلت بلغة غيرك تصبح نقطة ضعف، وهذا ما

(1) محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ص134.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص292.

(3) المصدر نفسه، ص295.

(4) مالك بن نبي، من أجل التغيير، ط4، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2005، ص61.

عبر عنه الإبراهيمي: «**وهذا هو الجزء الضروري في الحياة الذي إما أن تنقله إليك فيكون قوة فيك، وإما أن تنقل إليه لغة غيرك فتكون قوة لغيرك، وقد تفطن أسلافنا لهذه الدقيقة فنقلوا العلم ولم ينتقلوا إليه** »[1].

نقل العلوم إلى الحضارات كان عن طريق اللغة العربية التي أجمع الباحثون أن لها الفضل في تطوير العلم والمدنية، ولهذا ينبغي تمجيدها واحترامها وإعطائها حقها، وهذا أساس المرجعية القومية التي ينبغي أن ينبني عليها الفكر التربوي الجزائري من أجل انتشال الأمة الجزائرية من مشاريع الاستعمار الذي طمس عروبتها وإسلامها أحد أساسيات النضال من أجل إصلاح المجتمع الجزائري.

(1) محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، المصدر السابق، ص376.

الخاتمة

بناء الإنسان هو أساس الإصلاح والنهضة التي قام عليها الفكر التربوي للبشير الإبراهيمي وجمعية العلماء المسلمين، وهذا البناء للإنسان يكون عقليا نفسيا وحضاريا، من أجل بناء مستقبل المجتمعات ينبغي الانطلاق من الواقع وراهن الإنسان.

مشروع البشير الإبراهيمي مشروع تربوي إصلاحي متكامل متناسق لبناء مجتمع أفضل ومشروع الإبراهيمي إصلاحي انفتاحي يقوم على أساس الثوابت: الإسلام، عروبة، وطنية من أجل مستقبل إنسان واعي له مرتكزات ومرجعيات تؤهله نحو مستقبل أفضل.

أقام البشير الإبراهيمي نظام تربوي للفكر الجزائري، حيث اعتبر التربية هي أساس بناء المجتمعات والحضارات الإنسانية واستمرارها من أجل بناء إنسان واعي وصالح لمجتمعه وأمته يستلزم العودة إلى المشاريع والمرجعيات الأساسية، للتربية والتعليم، ولهذا حاول إقامة فكر تربوي في الجزائر على ثلاث مرجعيات ثابتة المرجعية الدينية والقومية والوطنية، الدين الإسلامي واللغة العربية وحب الوطن الجزائر.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن منظور، **لسان العرب**، مج14، ط2، دار بيروت، لبنان، 2010.
2. فتحي حسن المكاوي، **منظومة القيم المقاصدية وتجلياتها التربوية**، ط1، وزارة الثقافة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينا الولايات المتحدة الأمريكية، 2020.
3. مالك بن نبي، **من أجل التغيير**، ط4، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2005.
4. محمد البشير الإبراهيمي، **آثار الإمام البشير الإبراهيمي**، ج1، ج2، ج3، ج4، ج5، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997.
5. محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، **الفوائد**، دار عالم الفوائد للنشر، مكة المكرمة، 1429هـ.
6. محمد قطب، **منهج التربية الإسلامية**، ج1 (في النظرية)، ط14، دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1993.

استنطاق النص القرآني عند مالك بن نبي
في ضوء القطيعة المعرفية مع الفلاسفة الملحدين

ط د. درويش شامة- جامعة عنابة

المقدمة:

يهتم هذا المقال بمفكر ذي مكانة عالمية في الفكر الإسلامي والإنساني، إنه مالك بن نبي فيلسوف الحضارة والثقافة، وفيه محاولة لبيان الفرق الجوهري بين الطرح الفلسفي في مشروعه الحضاري المنطلق من المعطيات الروحية والخلقية والنفسية وبين المشروع العلماني المتأثر بمفهوم الحقيقة وعلاقتها بالعقل التجريبي ذلك التوجه الفلسفي الذي هيمن على فكر الحداثة الغربي والاستشراقي الذي يسلط كثيرا من الانتقاد لهدم أسس الفكر الإسلامي ومقولات النهضة الإسلامية حتى تلك التي تستعين بالتقنية الغربية، ويقترح بن نبي في سياق مشروعه العودة إلى الأسس المعرفية في التراث الإسلامي بمراجعة عدد من التفسيرات المناقضة للعقل والدين معا، بدراسة الظاهرة الدينية في كثير من محاوراته للأفكار الإلحادية لإثبات سموّ الحضارة الإسلامية وأحقيّتها بالريادة من جديد؛ خاصّة وأنّ الفكر الإسلامي الذي يقدّمه بن نبي مفعم بالروح الإنسانية والحرية بكلّ أبعادها عكس ما هو مطروح في التفسيرات الرسمية التي تتخذ من العقيدة الإسلامية من خلال تفسيرات "علماء السلطة" وسيلة للهيمنة والتحكم والاستبداد، ويقدّم بن نبي مشروعة معزّزا بكثير من النظريات والحجج التي تجعل مشروعه جديرا بالدراسة والتأمل والتحقّق.

أولا: فكر مالك بن نبي وميزته العلمية:

تأثرت منجزات مالك بن نبي الفكرية بتكونه العلمي الدقيق؛ فهو يتبع طريقة منطقية في ترتيب أفكاره، ويحرص على صياغتها في شكل مقدّمات ونتائج، وكأنّها خلاصات رياضية شبيهة بقوانين ثابتة، أو صيغ جاهزة يغلب عليها التداول والنسبية؛ فالفكرة منتج مركّب من أجزاء، وهو ما يعكس طبيعة تكوينه العلمي الذي غلبت عليه النزعة الرياضية الأرسطية، وهي صيغة تتواءم مع ما يستحسنه مسلم القرن العشرين الذي تتقاذفه النزعات العلمانية والإلحادية الداعية إلى استبعاد الدين والقيم الروحية، والاكتفاء بالمادية المفرطة[1]، وتسهيلًا على المتلقّي لفهم الأفكار العميقة والمعقدة بسبب العمق حينا وبسبب الترجمة حينا آخر، بأساليب سلسة في جمل بسيطة ممزوجة بروح رياضية يقينية أو تكاد، وفكرة الصياغة الرياضية هذه لم تقف عند الاستعانة بالرياضيات وحسب، وإنما كانت أفكارًا بصيغ رياضية، في شكل ثلاثيات، متكونة من ثلاثة عناصر وهي ثلاثيات تكاد تحيط بكلّ ما خلص إليه مالك بن نبي من أفكار، وهي خلاصات مهمة تمثّل جملة أفكار بن نبي ومكوناتها[2].

ولعلّ هذا الإصرار على الروح العلمية الدقيقة والعمل الفكري المنظّم، نتيجة أساسية من نتائج الظروف الصعبة التي لاحظ مالك بن نبي أنّها جعلت الإنسان المسلم يغرق في عدد من المفاهيم المغلوطة التي التصقت بالعقيدة وحوّلت الخرافة نفسها إلى دين[3].

---

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، ط11، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2011، ص41.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ط1، ط2، ترجمة بسام بركة، أحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، 1988 و2002، ص39.

(3) **Abdelkader Bouarfa, Malek Bennabi une vien une œuvre un combat, 1ere édition, centre culturel du livre, Casablanca, 2019, p11.**

وتتجه أفكار بن نبي في مجمل نتاجه الفكري نحو إنجاز خطاب حضاريّ، يتوفر على استنهاض ما يكتنفه الوعي الإسلامي من إمكانية تثوير الجماهير نحو إيجاد الحركة المطلوبة بعيدا عن الإيديولوجية الغربية، داعيًا الأمة إلى نهضة وعي؛ لأنّها فضلا عن توفّرها على أسبابها، فهي محكومة بالأبعاد ذاتها التي استطاعت الحضارات الأخرى أن تنطلق منها؛ إذ الحضارة بحسبه ثلاثية الأبعاد: إنسان وتراب ووقت، وما على الإنسان إلا أن يتجه نحو العلم والحركة والفاعلية، وإلا فمصيره الانزواء عن ركب الحضارة[1].

ولقد أشار ابن نبي إلى إطار الحركة أو مرجعيتها، مشترطا أن تكون حركة الأمّة في إطار العقيدة، التي لا تكون إلاّ إذا وجد المبدأ الصالح، وعرفته الأمة وآمنت به، عند ذاك تتوفّر عوامل التغيير، وهو بذلك يوجّه الخطاب للمؤمنين، والخطاب الآخر تمّ توجيهه لمن تخلّى عن الدين، فكان تخلفه[2]، وهكذا فنحن أمام خطابين ينبغي أن يصدرا عن الحضارة؛ أحدهما داخليّ والآخر خارجيّ يستوعب المقارنات التي تجريها الأمّة مع الأفكار المعارضة أو الناقدة، هذا الجانب من عملية التغيير؛ فالخطاب الداخلي يتضمّن المحتوى والمضمون الفكري، جانب التشريعات والأحكام والمناهج التي تدعو إليها الثقافة الداخلية السائدة، هذا الجانب قد يكون ربانيا في شكله ومضمونه وقد لا يكون، لكن هناك جانب آخر كونَه عملية متجسّدة في جماعة كونها عملية اجتماعية متمثّلة في مجتمع معين، وكونها عملية قد واجهت تيارات اجتماعية مختلفة من حولها واشتبكت معها في ألوان من الصراع العقدي والاجتماعيّ والسياسيّ، حينما تؤخذ هذه العملية التغييرية كونها تجسيدا بشريا في المتن التاريخي مترابطا مع الجماعات والتيارات الأخرى التي تكتنف هذا التجسيد

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، 1986، ص49.
(2) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص40.

وتؤيّد هذا التجسيد أو تقاومه، حينما تؤخذ العملية من هذه الزاوية تكون عملية بشرية، تحتاج إلى خطاب خارجيّ لبيان مبادئها وأهدافها.

وهكذا تكون عملية أيّ تغيير لها جانبان من حيث صلتها بالإنسان والمكان والزمان، هي ربانية وفوق التاريخ، لأنّها ترتكز على فهم معنويّ للحياة وإحساس خلقي بها[1]، ولكن من حيث كونها عملا قائما في المشهد التاريخي، من حيث كونها جهدا بشريا يقاوم جهودا بشرية أخرى، من هذه الناحية يعد ابن نبي هذا عملا تاريخيا تحكمه سنن التاريخ وتتحكم فيه ضوابط وضعها الله سبحانه وتعالى لتنظيم الكون؛ لهذا نرى أنّ القرآن الكريم حينما تحدّث عن الزاوية الثانية، عن الجانب الثاني من عملية التغيير تحدث عن أناس، تحدث عن بشر.

ينطلق مالك بن نبي من العلاقات الإنسانية نحو الفعل الحضاري بكلّ زخم التأثير المتبادل بين الحركة والفاعلية التاريخية، وبذلك استطاع رصد مستوى الفاعلية الذي تكون عليها المجتمعات في دوراتها الحضارية، ووضع مائزا تراتبيّا يعتمد تحقّق الأوّل شرطا لوجود الآخر، فهو يرى مثلًا إن الحالة الإسلامية ببعدها الحضاري، تتماثل مع باقي التجارب الإنسانية الأخرى في البعد الخاصّ بالنشوء والتطوّر، بحصول ذلك الترتيب والتسلسل في مدى الفاعلية التاريخية، حيث إنّ المجتمع المنشئ للحضارة يمرّ بمراحل يمثّل كلّ منها حياة خاصّة تتدرّج من النموّ إلى الغلبة إلى الانهيار، فالموت الحضاريّ، وهذه الدورة الحضارية في تفاعلها مع الواقع مثل مرحلة الطفولة والشباب والشيخوخة فالموت في الطبيعة البشرية وفي خلال هذه الفترات يخضع نشاطه دائما في ضمان بقائه لتطورات نفسية وبدنية[2]. وتلك سنة الخلق منذ وجد.

---

(1) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط2، دار التعارف، بيروت، 1998، ص43.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص27.

ثانيا: المثلث الحضاري عند مالك بن نبي:

ومن اللافت للنظر أن الرجل قد حافظ على روحه الإنسانية المتسامحة لتشبعها بالقيم الإنسانية النابعة من إيمانه، فظل والجزائر تعيش أحلك ظلمات الاستعمار مؤمنا بالثقافة الإنسانية وتلاقح الثقافات والعيش الإنساني المشترك، وكانت ثقافته التي جمعت بين القيم الإسلامية والتعبير عنها باللسان الفرنسي أبرز علامة لعلاقة الثقافة الإسلامية بالثقافة الإنسانية[1].

المجتمع المنشئ للحضارة مجتمع مبدع، مفكّر، غير أنه تراتبيّ، جعلي، شعوريّ، في طريقة إيجاد الحضارة وصياغة مفاهيمها، يتدرّج من القوة إلى الضعف ويتردّد بين السكون والحركة فالسكون، وهي على ثلاث مراحل عند مالك بن نبي:

1- المرحلة الأولى:

ويكون فيها المجتمع في طور النموّ تلك المرحلة التي تتمايز بتفاعل عناصر (الروح والقيم) في تفاصيلها، وفيها يجتهد باحثا عن ساحات في الواقع للقيام بما يراه نمذجة لما يؤمن به ويتبناه وهو طور الإيمان والعقيدة والمُثل العليا وهي مرحلة بناء علاقات المجتمع بالوجود وبعالم الأشياء، وهي أشبه ما تكون بمرحلة القصور في معرفة الذات الفاعلة، وهي حاضر المجتمع ودور الإنسان في تنشئة الأفكار الأساسية للبناء والارتقاء، ولأنّ التجربة الحضارية في هذا الطور غضة وليّنة وتفتقد للتجربة فقد تستورد أفكارا أو ثقافات من بيئات أخرى لا تنتمي إلى البيئة الحضارية الحاضنة، ولأنّها بقيم أخرى ستكون يتيمة وربّما تسبّب في قتل النهضة في أيّ مستوى كان[2]،

---

(1) **Hichem Cherrad, <u>Malek Bennabi et le thème de la mondialisation et le dialogue interculturel</u>, Journal El Watan, 18 NOVEMBER 2010.**

(2) محمد خاتمي، <u>عالم الغد وحوار الحضارات</u>، ترجمة أمير علي نجفي، دار باز للنشر، طهران، 2001، ص ص71–72.

ويدعو مالك بن نبي مثل هذه الأفكار بالفكرة القاتلة وهي فكرة مستوردة، ذات مرجعية مختلفة، فهي فكرة قاتلة، وكل خطوة خاطئة تؤدي إلى الموت أحيانا[1]، غير أن هذا لا يعني أن أفكاره تقطع الصلة بالإنسانية والإنسان، فالقيم النهضة والحضارة عند مالك بن نبي إنسانية بعيدة عن التمييز بين الثقافات والعقائد عكس ما تروج له السلطة السياسية التي أولت النص الديني وفقا لما يسمح لها بالتسلط والهيمنة على عقائد الشعوب الأخرى وشتى ثقافاتها[2]، وإذا أردنا أن نمثل لهذه النماذج للأفكار السائدة في العالم الإسلامي، لا نجد للتعبير عن الفكرة الميتة أفضل من بعض أجنحة التيار السلفي المتطرف من التيار الإسلامي التقليدي[3]. لأنّ التطرّف يقتل الفكرة، ولا يترك لها مجالا للتجدّد أو الحركة.

2- المرحلة الثانية:

وينتقل فيها المجتمع الخالق للحضارة إلى فترة العطاء واستثمار الجهد البشري وهذه المرحلة تتمايز عن سابقتها بتنمر دور (العقل) والموازنة بين الأيدلوجية والبراغماتية، بين العطاء والأخذ وبين الكم والنوع وبين الحركة والسكون[4]، والمقياس في ذلك هو القيد العقلي الذي يمثل الرقابة على الفعل وتقييمه سلبا وإيجابا، فلا عطاء مستمر ومتنام ولا توقف مفضي إلى الركود، وهي مرحلة التعرف والتفريق بين الأشياء فيلتقي بعالم الأفكار، والامتصاص المعرفي، والعدو في هذه

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص29.

(2) Haouès Seniguer, La civilisation islamique et l'humanisme arabo-musulman: Le regard de Malek Ben nabi, Vol 02, N°89, Confluences Méditerranée, 2014, pp187-209.

(3) أكرم حجازي، رحلة في صميم عقل السلفية الجهادية تنظيم القاعدة نموذجا، المعهد التونسي للدراسات الإستراتيجية، تونس، 2006، ص27.

(4) عبد القادر عرابي، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، 2014، ص93.

المرحلة هو الفقر والكفر وكل منغصات التكامل على المستوى المادي والمعنوي[1]، وهي مرحلة صناعة التاريخ ليعالج واقعًا ويستشرف مستقبلا. إن دور العقل في هذه المرحلة ونضج التفكير فيها يستوجب أن تكون الأفكار المتبناة فيه أفكارا موائمة وطبيعة حركة الأمة، والفكرة الصحيحة هي الفكرة المطابقة للعلم، والمقصود وحسب رأي بن نبي، هي الصحة النظرية، ويبقى إسقاطها على الواقع، هل هو مناسب أم لا؟ فذلك يحتاج إلى تقدير آخر في اعتقاده، وقدر من توفير الشروط اللازمة وانتفاء الموانع، وإلا أصبحت غير فعالة مع بقائها صحيحة نظريا، كمثل أعلى ينتظر الوقت المناسب الذي عبر عنه بن نبي بالصحوة الخافتة التي تبدأ بالنسبة للعالم الإسلامي بحقبة تاريخية جديدة يطلق عليها النهضة[2]؛ إذ لا مناص من صحوة فكرية ووعي يعيد للمسلمين ريادتهم.

3- المرحلة الثالثة:

وفي هذه المرحلة يتلاشى ذلك الوهج الذي كانت الروح والقيم تلقي بإشعاعه على فعل العقل ورقابته وعطائه وتناميه، حيث لا يصبح للعقل سلطانا كاملًا على الحركة والفعل، فتفقد الحضارة والمجتمع والفرد مستوى الفاعلية الذي يطمح إلى الارتقاء؛ بل يتحول إلى انفعالات وردود أفعال إذ لا هدف له ولا غاية، ويرى بن نبي أن من أسباب سرعة سقوط المجتمعات هو الشيطان أو الاستعمار الذي يعمل جاهدا في هذه المرحلة على ترصين دفاعاته لئلا تعود الأمة إلى سابق عهدها وقوتها[3]، وهذه المرحلة تاريخيا هي موت سريري للأفكار والوعي بالأشياء ومن ثمّ موت الفعل

(1) المنجي الزيدي، ثقافة الشارع: دراسة سوسيوثقافية في مضامين ثقافية الشباب، مركز الناشر الجامعي، تونس، 2007، ص12.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص40.

(3) المصدر نفسه، ص46.

التاريخي إذ لا مستقبل، وفي هذه المرحلة يلجأ المجتمع وكنـوع مـن ردات الفعـل لحالـة الانحدار نحو الأسفل أن يتشبث بالحلول الآنية والسريعة وغير المحسـوبة بدقـة فليجـأ في الغالب إلى استنساخ التجارب الأخرى التي أثبتت نجاحها أي مجموعة ظـروف موضـوعية تلاءم الزمان والمكان في حينهـا، ليسـتبدلها بمشروعـه الحضـاري، وهـذه يسـميها بـن نبـي بالفكرة الميتة، وهي الفكرة المستنسخة من التـاريخ، ولا تسـتجيب لمتطلبـات الواقـع؛ لأن متغيرات الواقع لا تسمح دائما باستنساخ التجارب كما كانت في الماضي[1].

هذه الثلاثية كانت حاكمة في منهج ابن نبـي وفي جميـع مسـتويات بحثـه الحضـاري، سواء في الفاعلية الموجبة للنهضة، أو حتى في دور القرآن التوعوي، والعودة إلى آياته برؤية توفر أكبر قدر ممكن من عوامل الرقي الحضاري؛ ثلاثية حاضرة في بحـث ابـن نبـي، حتـى عند تمييزه بين الحضارة والإنتاج الحضاري؛ حيث يـرى الحضـارة وضـعا يحقّـق الضـمانات المذكورة، والمتحضر هو الذي يتعامل مع الواقع وفق تلك الضمانات، ولـيس المـتحضّر مـن يحمل من المواصفات والمظاهر، ولو كانت تلك المواصـفات مـن القـيم الحضـارية، ولـذلك فهو لا يرى التدين وحـده تـحضرا؛ لأن المـتحضر محقّـق لمعـاني الحضـارة المـذكورة ومنهـا الظروف الموضوعية لنجاح المشروع الحضاري، المانعـة للانفصـام في الـدافع الـذاتي، ضـاربا لذلك مثالا في موقف ابن عبـاس مـن مسـيّر الإمـام الحسـين بـن عـلي إلى الكوفـة[2]، تلـك الشروط التي بفقدها تتخلف الحركـة عـن الفعـل التـاريخي وعنـدما يفقـد تلـك الشروط الضرورية لإنجاز المشروع الحضاري.

---

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص147.

(2) المصدر نفسه، ص157.

ثالثا: نظرية المعرفة عند مالك بن نبي:

سعى مالك بن نبي إلى أن يبدأ عمله الحضاري بالعودة إلى علة الخلق الحضاري القرآنية، واكتشاف مقوماتها ﴿ **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً** ﴾ (**سورة البقرة، الآية:30**) و﴿ **سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا** ﴾ (**سورة البقرة، الاية:32**)، وتجارب الأمم الأخرى ﴿ **أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ (**سورة الحج، الآية:46**)، فعَمِلَ على اكتشاف المعرفة باعتباره أكثر ضرورة في المشروع الحضاري من تنمية المعرفة[1]، لأن المعرفة الإنسانية تدور حولها مناقشات فلسفية حادَّة، تحتلُّ مركزًا رئيسًا في الفلسفة، وخاصَّة الفلسفة الحديثة، فهي نقطة الانطلاق الفلسفيِّ لإقامة فلسفة متماسكة عن الكون والعالم، فما لم تحدَّد مصادر الفكر البشري ومقاييسه وقيمه لا يمكن القيام بأية دراسة مهما كان لونها.

وإحدى تلك المناقشات الضخمة هي المناقشة التي تتناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية بالبحث والدرس، وتحاول أن تستكشف الركائز الأولية للكيان الفكري الجبار الذي تملكه البشرية فتجيب بذلك على هذا السؤال: كيف نشأت المعرفة عند الإنسان؟ وكيف تكوَّنت حياته العقلية بكل ما تزخر به من أفكار ومفاهيم؟ وما هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بذلك السيل من الفكر والإدراك؟، فلا يمكن إذن أن تقيم حضارة ما صرحا أو نظرية فلسفية دون ضبط مشكلة المعرفة، ولأنَّ بن نبي، صاحب مشروع حضاري يتوفر على بعد فلسفي، فحضور هذا البُعد يبدو واضحًا في قضايا "مشكلة المعرفة"، وإذا ما أردنا الوقوف على نظريته المعرفية، لابد أن نعرف رؤيته للمشكلات التي تثيرها نظرية المعرفة وهي: « طبيعة المعرفة

(**1**) مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص38.

الإنسانية، ومصادر المعرفة، وحدود المعرفة وإمكاناتها »[1]، فالمعرفة تحتاج إلى ركائز متينة للظهور كنظرية مؤسسة على الفكر والإدراك.

1- طبيعة المعرفة الإنسانية ومصادرها:

هناك تردد في بيان معيار المعرفة أو الحقيقة: « هل هي المعلومات القبلية في العقل (الفطرة أو البداهة)، أم الجدلية، أم المصلحة والمنفعة البراغماتية، أم الوجودية...»؛ يرى أصحاب الاتجاه الأول: أنَّ مصدر المعرفة ذات طبيعة عقلية؛ فالمعارف هي نتاجٌ عقليٌّ وليست مجرَّد نسخٍ مطابقة للواقع، ومن هذا المنطلق فإنَّ معيار الحقيقة هو العقل الذي أنتج المعرفة، وعلامة ذلك الوضوحُ والبداهة... وتعود هذه الأطروحة إلى فلسفة "أفلاطون" الذي قال في كتابه "الجمهورية": « من الواجب على النفس الباحثة عن الحقيقة أن تمزِّق حجاب البدن، وأن تنجو من عبوديته، وأن تظهر ذاتها بالتأمُّل »، وفي الفلسفة الحديثة اعتمد "ديكارت" في بناء الحقيقة على العقل، قال في كتابه "حديث الطريقة": « لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنّه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك...»؛ ويقول في موضع آخر: « كنت دوما شديد الرغبة في تعلم التمييز بين الحق والباطل، حتى أنظر بتبصّر في أفعالي، وأسير بأمان في هذه الحياة »[2]، وهذا المذهب لا ينكر الحواسَّ؛ ولكنه لا يجعلها مصدرا صادقا للمعرفة إذ « لابد من مصدر آخر للمعرفة غير الحواس. وليس ثمة مصدر آخر للمعرفة يمكن الركون إليه إلاَّ العقل، فما يصدر عن العقل صادق بالضرورة »[3].

(1) ينظر: أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر، بيروت، 2001، ص32.
(2) رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة وشرح وتعليق عمر الشاربي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، منتدى مكتبة الإسكندرية، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص66.
(3) أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، المرجع السابق، ص42.

يقوم المذهب على فكرتين أساسيتين، هما: « الشك في قدرة الحواس كوسيلة لنقل المعارف الضرورية عن العالم، والإيمان بالعقل كمصدر وحيد للمعرفة »[1]، وفي هذا السياق يقول العلامة الطباطبائي في معرض توضيحه لهذا الاتجاه: « أن العلم يتحد مع معلومه الخارجي من حيث الماهية ويفترق عنه من حيث الوجود... ليس للعلم واقعية سوى كونه كاشفا عن واقع سواه »[2]، وهذا الواقع هو الحقيقة الواحدة بالنسبة إلى جميع العقول ولا تتوقف على مزاج أحد... وهي كلية، أي ممتدة في الزمان والمكان فمن خصائصها العميقة أنها لا تحمل تاريخا ولا تتخلف بمكان عن مكان، فهي صادقة في كل زمكان[3]، وهذا ما يمنح شمولية أكبر للعلم من خلال ثنائية مبدأ الشك والعقل للاكتمال.

2- أمّا الاتجاه الثاني:

فتتمثل في "المذهب الجدلي"، وهي ترى أنَّ الحقيقة في صيرورة وتغير وليس ثم حقيقة مطلقة وصادقة كليا في الزمان والمكان إلا إذا وصلت الصيرورة إلى خاتمة مطافها[4].

وقد أصرت الماركسية على وضع التجربة مقياسا أعلى، ووضعت قانون الحركة والتطور في العلوم والأفكار كون الفكر جزءا من الطبيعة، وهو بهذا يحقق قوانين الطبيعة كاملة، فيتطور وينمو كما تتطور الطبيعة، أما الأطروحة الثالثة (البراغماتية): فتقاس بمعيار المنفعة، أي بمطابقة الأشياء لمنفعتنا لا مطابقة الفكر لذاته، أو للأشياء الخارجية... وترتبط هذه الأطروحة ب "شارلز سندرس بيرس" الذي قال: « المعرفة

---

(1) إنصاف أحمد، المعرفة والتجربة، ط1، دار مارينا، الجزائر، 2004، ص28.

(2) محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة، ترجمة جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، بيروت، 2005، ص ص181-182.

(3) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط1، دار مدين مطبعة رسول، طهران، 2007، ص139.

(4) المرجع السابق، ص142.

كائن ما كانت لا تستحق هذا الاسم إلاَّ إذا كانت لها نتائج عملية يمكن لكلِّ إنسان أن يشاهدها إذا أراد...»؛ وتعمَّقت هذه الأطروحة على يد "وليم جيمس" الذي قال في كتابه "محاضرات في البراغماتية": « الحقُّ ليس إلاَّ التفكير الملائم لغايته، والصواب ليس إلاَّ الفعل الملائم في مجال السلوك ».

وبالرغم من أن الوجودية مفصل وملتقى بين عدة منازع أوربية استغرقت وما تزال تستغرق مأساة الوعي الحضاري والأخلاقي في أوروبا خلال القرنين التاسع عشر[1]، إلا أن القرن العشرين كان فارقا في مسالة الوعي الأخلاقي للمعرفة، إذ اتجهت إلى تحقيق الأنا بصورة أعظم على يد البراغماتية.

ويُعد "جون ديوي" حلقة إضافية في سلسلة المذهب البراغماتي، فقد ربط بين التفكير والمنفعة قال في كتابه "كيف نفكِّر"، مؤكِّدا أنه «يبدأ التفكير إذا اعترضت الإنسان مشكلة تتطلَّب الحل».

والاتجاه الرابع: يتمثل في الوجودية التي ترى أن الحقيقة ذاتية بتعبير كيركغارد، ذلك أن تكرار الحقيقة له وجود في الذات، والحقيقة هي فعل الحرية، أي الحقيقة لا توجد للذات إلا باختياره لها وليس بالتأمل العقلي وهو مذهب سقراط وهذا ما ورد في موسوعة عبد الرحمان بدوي، وتتفرع منها التجريبية التي ترى أنَّ مصادر معارفنا كلَّها هي «الخبرة الحسية، ووسيلة اكتساب المعرفة هي الحواس وحدها» وينسب هذا المذهب إلى جملة من الفلاسفة على رأسهم "ديفيد هيوم"، و"جون لوك"[2]، وجون بول سارتر[3].

والاتجاه الخامس: يرى أن الحقيقة نظرة تكاملية تجمع العقل والواقع والمنفعة في معيار واحد؛ فالإنسان عند "ابن خلدون" ولد خالٍ من المعرفة وباتصاله بالواقع

---

(1) خليل أحمد خليل، السارترية، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1982، ص6.
(2) أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، المرجع السابق، ص ص39-40.
(3) خليل أحمد خليل، السارترية، المرجع السابق، ص04.

شرع في بنائها؛ فالحواس- إذن- تقدِّم مادة المعرفة، والعقل ينظِّمها ويفسِّرها من خلال فكرة الزمان والمكان والسببية والغائية (مقولات العقل)، ويرى "كانط" (1724-1804) لتأثره بأسرته أن الدين في الإرادة وليس في العقل، كما ربط بين الإيمان والعمل الصالح كما رأى المسيحية تقوى ومحبة لله بينما نظر إلى اللاهوت المسيحي على أنه تفسير مصطنع دخيل على حقيقة الدين المسيحي[1]، وهي نظرة تحاول جمع العناصر المادية والروحية في مبدأ واحد، وصولا إلى التكامل.

رابعا: حدود المعرفة وإمكاناتها:

وتنقسم إلى مذهبين:

1- المذهب الأول:

مذهب الشك وهو مذهب ينكر إمكان المعرفة، وينكر كلَّ صورة من صورها، وهو مذهب «ينفي قدرة الإنسان على الحصول على معارف يقينية »[2]، ويرى بعض الفلاسفة أن هذا الشك ناتج من خطأ فلسفي أو أزمة نفسية، ومن الواضح أن أي محاولة لوضع نظرية للمعرفة يؤدي حتما إلى موقف سلبي تجاه قيمة المعرفة... لأنها تعبر عن حالات خاصة تحدث في أصحاب الفكرة أنفسهم، ولعل ذلك كان عاملًا مساعدًا في انتشار مذاهب العبث التي تنخر أسس الإنسانية وتحطمها[3]. وهكذا طرح بن نبي المشكلة من وجهة النظر العلمية فخصائص العمل على الصعيد الفردي أو الجماعي تستند إلى العلاقات الداخلية في مقاييسه الثابتة في العالم الثقافي: الأشياء، الأشخاص، الأفكار؛ حسب ما أورده في مؤلّفه مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، وهي ثلاثية تركيب المعرفة عنده.

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار كلمات عربية، القاهرة، 2012، ص209.

(2) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، المرجع السابق، ص114.

(3) محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ج1، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 2005، ص131.

2- المذهب الثاني:

مذهب اليقين والاعتقاد وهو يقرر أنَّ ادعاء الشك باستحالة المعرفة ادعاء باطلٌ، ولقد قضى الفلاسفة على الشك باعتباره نظرية في المعرفة، وإن أبقوه منهجا في البحث لا مذهبا.

فالشك الديكارتي مثلا هو «خطوة ضرورية... وهو منهج إلى حقيقة أولى، ووسيلة هادفة إلى يقين عقلي »[1]، وهو مذهب ذو خصوصية إسلامية نظير نظرية الانتزاع، وهي نظرية الفلاسفة الإسلاميين بصورة عامة، ومن هنا يشير بعض الفلاسفة إلى مبدأ العلية[*]، في انحياز واضح للدليل الاستقرائي في محاولة لإعادة بناء نظرية المعرفة على أساس معين.

إن العوامل الاجتماعية والتاريخية لظهور النبوة هي شروط ضرورية، ولكنها ليست كافية، فالبعد الاجتماعي والتاريخي عنصر ضروري في نظرية المعرفة لتفسير النبوة، ولكن الدراسة الاجتماعية والتاريخية غير النزعة الاجتماعية والتاريخية، ولأن الإطار الذي تحرك فيه بن نبي في مشروعه النهضوي والفكري، هو إطار فلسفي ومعرفي فقد أسس لنظرية معرفية جديدة هدفها إيجاد اليقين الموضوعي[**]، في مختلف القضايا ومنها التاريخية، استنادا إلى مبدأ العلية واعتبارها حقيقية موضوعية ويرى في هذا السياق أنّ العوامل الاجتماعية والتاريخية في العالم كانت تتطلب ظهور النبوة مثلًا، لا يعني أن النبوة قد فسّرت بصورة كلية وشاملة بحيث يمكن نفي المصدر الغيبي للرسالة على غرار ما تفعله نظرية المعرفة المتضمنة في النزعة الاجتماعية والتاريخية، فالعوامل الاجتماعية والتاريخية تفسر النبوة ولا تفسر مصدرها.

---

(1) إنصاف أحمد، <u>المعرفة والتجربة</u>، المرجع السابق، ص36.

(*) مبدأ العلية: المبدأ الذي يقول إن لكل شيء سبب أعم من كونه ماديا أو غير مادي.

(**) اليقين الموضوعي: هو اليقين الذي يتأتى من معطيات موضوعية تُبرر منطقيا الاطمئنان بالمطابقة.

هذه هي المذاهب الرئيسية في تحديد طبيعة المعرفة ومصادرها وحدودها، والسؤال هو: ما هو مذهب بن نبي؟ وهل يمكن أن نعثر على موقف كامل، ورؤية واضحة، عنده، في هذا الجدل الفلسفي التاريخي العميق؟ وإلى أي اتجاه يميل؟ وأين عبَّر عن موقفه؟

إنَّ أبرز خاصية من خصائص مشكلة المعرفة عند بن نبي أنها ارتقت إلى مستوى "البناء الشمولي"، وأنها إضافة نوعية للتصنيفات المعرفية المألوفة، مستفيدًا من مصادر المعرفة في إيجاد رؤيته الخاصة والصفة الوحيدة التي تستوعبه هي أن لديه "رؤية كونية" أو "رؤية العالم" وأنها تقع في قلب مشكلة المعرفة، ذلك أنها الطريقة التي يحدد بها العقل فهمه "للخواء" ول "اللامعنى" ول "الاغتراب في الحياة"؛ وهو المنهج الذي يرسم به الإنسان علاقته بالمعرفة وبالوجود. والمجتمع الإسلامي يعاني في الوقت الحاضر بصورة خاصة من هذه الاتجاهات؛ لأن نهضته لم يخطط لها، ولم يفكر فيها بطريقة تقدر عوامل التبديد والتعويق[1]. يقول إنصاف حمد: « وبسبب من الاختلاف الواضح في المنهج لدى كل من المذهبين (العقلي والتجريبي)، فإنه من الطبيعي أن يكون لكل منهما نظرة مختلفة حول ماهية الإنسان، وإجابات مختلفة حول الأسئلة المطروحة على صعيد نظرية المعرفة »[2]، وقد عالج مالك بن نبي هذه القضية بإسهاب، وإن لم يوظِّف المصطلحات المعروفة، وذلك في كتاب "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي"، تحت عنوان « الإجابتان عن الفراغ الكوني »[3]، ويوظف ابن نبي قصتين هما: قصَّة "روبنسون كروزو"، و"حي بن يقظان" ليظهر طبيعة الجواب عن سؤال الكون المختلفة بين المذاهب المعروفة.

إنَّ نظرية المعرفة تبحث في المصادر التي يستقي منها الإنسان معارفه، وأنَّ الفلاسفة انقسموا إلى «مذاهب تحاول أن يجمع بين الحس والعقل؛ ولقد استطاع مالك بن نبي أن

---

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص78.

(2) إنصاف أحمد، المعرفة والتجربة، مرجع سابق، ص27.

(3) مالك بن نبي، المصدر السابق، ص71.

يتجاوز هذا التقسيم العقيم، معتمدا على "الإبستمولوجية"، حسب مباحث علم النفس والتربية، ثم تعميم ذلك على مراحل نمو البشرية، وكأنها في ذلك كائن بشري أو طبيعي يمر بنفس المراحل التي يمر بها الإنسان الثلاثية المعهودة (الإنسان الوقت التراب) »[1]، من هنا نسب ابن نبي إلى الطفل في مرحلته الأولى "عالم الحس"، وعبر عن ذلك ب "عالم الأشياء"؛ ثم نسب إليه في مرحلة ثانية نوعا من التجرد عن الحس وبداية الارتباط بالعقل، وهو ما عبر عنه "بعالم الأشخاص"، وأخيرا تأتي المرحلة الثالثة، مرحلة النضج، وفيها يرتبط الطفل بعالم الأفكار، إذ يبدأ من هذه اللحظة في "تكوين روابط شخصية مع مفاهيم تجريدية"، وبهذا تتعدَّد مصادر المعرفة لدى البشرية، وتنمو من مرحلة "الأشياء" إلى "الأشخاص"، وأخيرا "الأفكار"؛ ولكنها قد تتقهقر وتنزل من عالم إلى ما دونه، تماما مثلما الحال للشيخ الذي يهرم، وفكرة "العوالم الثلاثة" كما قدمنا هي بؤرة نظرية مالك بن نبي في "المعرفة" بل، هي محور نظريته في "الوجود" وهي التي ميزته عن غيره من الفلاسفة التقليديين.

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص131.

خامسا: الرؤية التفسيرية للنص القرآني عند مالك بن نبي:

يعدَ كتاب (الظاهرة القرآنية) الإنجاز الإصلاحي المقترح للمنهج القديم في تفسير القرآن لمالك بن نبي[1]، إذ أوجد الأُسس الثابتة والعقلية فيه للإيمان بالمصدر الإلهي للكتاب الكريم متبعا في ذلك مبادئ عامة لأي واحد من هذه العلوم التي يقوم الفهم البشري بمهمة التوغل في اكتشاف نواميسها وقوانينها وضوابطها وفي ذلك يقول بن نبي: «إن القرآن يرسم لوحة مُدْهِشة للمأساة الأبدية التي تعيشها الحضارات، ويدعونا إلى النظر فيها بإمعان»[2]، وقد تَطَلَّبَ هذا العملُ روحاً علميَّةً مسلحة بأحدث الاكتشافات العلمية في مجالات العلوم المختلفة، وبمعرفة شمولية بالديانات، هذا رغم أنّ الكتاب تمَّ تأليفه في ظروف صعبة للغاية كان يمر بها مالك بن نبي، لكن التفاته لم يكن لليقين من سلامته بل كان يفكر في اليقين العقليِّ الذي سيتكفل هذا الكتاب إيجاده في صفوف الأمة وخاصة طائفة الشباب[3]، ويعتبر كتاب الظاهرة القرآنية من الكتب المثيرة في دراسة الظاهرة الدينية[4].

عُرِضَ كتاب "الظاهرة القرآنية" على شيخ الأزهر (عبد الله دراز)، قبل نشره ليقدم له، وذلك يشير الى أهمية هذا الكتاب، وقد اجتهد شيخ الأزهر في المقدمة أن يلَفْتِ عناية القارئ إلى بعض النقاط التي يعارض فيها بن نبي، وبالرغم من فرادة المنهج في هذا الكتاب إلا أنّه لم يكن معنيا بالضرورة ببيان الاستشرافات العلمية للقرآن في حقول العلوم المختلفة والتي وقف عليها العلم الحديث في العصور المتأخرة، فليس مهما عنده أن يُشْفَعَ الطابع الإلهي للقرآن باكتشافات علميّة ولعله

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، ط4، دار الفكر، دمشق، 2000، ص53.

(2) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص12.

(3) المصدر نفسه، ص53.

(4) المصدر نفسه، ص69.

كان حريصا على عدم الوقوع في مغبَّةِ (الشَّغف بالأعاجيب) والتي تؤدي بالعامة إلى عدم الاهتمام والتوجه لسبر غور روح الآيات ومقاصدها، يقول: « ليس المهم أن نتساءل عمّا إذا كان القرآن يتضمَّن إشارةً إلى اكتشافٍ عِلميٍّ ما، لكن المهم أن نتساءل عمّا إذا كان بإمكانه أنْ يوجِدَ الجوَّ المناسب للتطوُّرِ العلميِّ، وعمّا إذا كانت مبادئه النفسية قادرة على تفجير الآليات الضرورية لاكتساب المعرفة ونقلها »[1]، إذن فهو كتاب هداية وتغيير وليس كتاب اكتشاف، ومن هنا لا نترقب من القرآن الكريم أن يكشف لنا الحقائق والمبادئ العامة للعلوم الأخرى ولا نترقب من القرآن الكريم أن يتحدث لنا عن مبادئ الفيزياء أو الكيمياء أو النبات أو الحيوان، صحيح أن في القرآن الكريم إشارات إلى كل ذلك، ولكنها أشارت بالحدود التي تؤكد على البعد الإلهي للقرآن، وبقدر ما يمكن أن يثبت العمق الرباني لهذا الكتاب الذي أحاط بالماضي والحاضر والمستقبل والذي استطاع أن يسبق التجربة البشرية مئات السنين في مقام الكشف عن حقائق متفرقة في الميادين العلمية المتفرقة.

1- منهج التفسير الموضوعي (الحضاري) عند مالك بن نبي:

لم يختر مالك بن نبي التفسير التقليدي للآي القرآني في طريق إثبات الحقائق القرآنية بل آثر في مشروعه الحضاري التفسير الموضوعي التوحيدي على التفسير التجزيئي التقليدي باعتبار أن التفسير الموضوعي أغنى عطاء وأكثر قدرة على التحرك والإبداع وعلى تحديد المواقف النظرية الشاملة للقرآن الكريم[2]، ومن خلال إتباع هذا الأسلوب استطاع مالك بن نبي تحديد موقف نظري للقرآن وبالتالي للرسالة الإسلامية من موضوعات نمو أو اندثار الحضارة متبعا في ذلك ثلاثيته الرياضية

(1) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلاميِّ الحديث، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1987، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص32.

المتعلقة ببيان البعد القرآني في فهم طبيعة صيرورة ودور الكتاب الإلهي في إيجاد الحضارة من خلال تسليطه الضوء على (المرسل والرسول والرسالة) في القرآن.

إثبات صدور القرآن من عالم المثل، وأن الكتاب ليس نتاجا حضاريا أرضيّا، وقد درس مؤلفه الظاهرة القرآنية وفق منهج تحليليّ، بين من خلاله مباينة الظاهرة النبوية للظاهرة القرآنية، ليصل في النهاية إلى أنّ القرآن من عند الله، وليس من عند محمد، وهذا المنهج الذي سلكه مالك بن نبي لدراسة الظاهرة القرآنية، يحقق من الناحية العملية هدفاً مزدوجاً: الأول: أنه يتيح للشباب المسلم فرصة التأمّل الناضج للدين. والثاني: أنه يقترح إصلاحاً مناسباً للمنهج القديم في تفسير القرآن[1]، وقد استهل ابن نبي دراسته للظاهرة القرآنية بمدخل فصّل فيه محنة العقل الحديث في العالم الإسلامي، فبيّن افتتان عقل المسلم بما أحرزه الغرب من علم، ودور المستشرقين في التمهيد لهذا الانبهار، قائلا: « إن أعمال المستشرقين قد بلغت درجة خطيرة من الإشعاع، لا نكاد نتصورها »[2]؛ لذلك فقد كان شديد الانتقاد لمنهجهم.

إثبات أنّ حامل الرسالة- أي النبيّ- لم يتدخّل في النصّ القرآنيّ، واستهل بن نبي بحثه في (الظاهرة الدينية) للحديث عن طبيعتها، وكانت غايته المقارنة بين الاتجاه الماورائي، الذي يرى الدين أصيلا في الطبيعة البشرية، والاتجاه المادي الذي يراه مجرد مكون تاريخي للثقافة الإنسانية[3]، وفقا لتكوين الرؤية الكونية في المسائل الأساسية المطروحة أمام الإنسان[4]، وفي ضوء نتيجة الصراع بين الإلهي والمادي درس ابن نبي (الحركة النبوية)[5]، وخصائصها وبيّن الطبيعة البشرية والنفسية لظاهرة

---

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص53.

(2) المصدر نفسه، ص54.

(3) المصدر نفسه، ص73.

(4) كمال الحيدري، مناهج المعرفة، ط1، دار فراقد، 1424ه، ص30.

(5) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص83.

النبوة عموماً، ولأنّ البحث في ظاهرتين رئيسـيتين كانـت منشـأ ظهـور (أصـول الإسـلام)[1]، الأولى تحدث فيها مالك بن نبي عن مصادر الإسلام، وقرّر أنه الـدين الوحيـد الـذي ثبتـت مصادره منذ البداية، على الأقل فيما يختص في القرآن، وأنه خـلال تاريخـه لم يتعـرض لأدنى تحريف، وليست هذه حال العهدين القـديم والجديـد، ثـم عكـف عـلى دراسـة شخصـية (الرسـول)[2]، واسـتنتج أن الـذات المحمديـة، لهـا علاقـة وطيـدة جـدا بظـاهرتي الكتـاب السماوي والنبوة، ومن هنا عكف على دراسة سيرة الرسـول صـلى اللــه عليـه وسـلم، ثـم شرع بدراسة الوحي من حيث الكيفية، وسـعى إلى تميـز سـمات النبـي صـلى اللــه عليـه وسلم ليتوصّل إلى أنّ ظاهرة الوحي خارجة عن شخصه، وأنها ليسـت ظـاهرة ذاتيـة- كـما ذهب لذلك كثير من المسـتشرقين- ثـم عـرف الـوحي بأنـه: « المعرفـة التلقائيـة والمطلقـة لموضوع لا يشغل التفكير، وغير قابل للتفكير»[3].

إثبات أنّ الرسالة أتـت في سـياقها الطبيعـي، عنـدما عمـد إلى ربـط الإسـلام بالظـاهرة الدينية في مجملها، وذلك بإحلال النبي محمد صلى اللـه عليه وسلم مكانَه ضمن سلسـلة الأنبياء، وعد نزول القرآن الكريم خاتمة لعقيدة التوحيد، وهنا قام بدور اجتهادي مبدع في التوصّل إلى ما وراء المدلول اللغـوي في التوصـل إلى الأفكـار الأساسـية التـي قـدمها القـرآن الكريم في المتناثر من آياته الشريفة.

إعمال العقـل في الـنص الـديني مـن خـلال انضـواء القناعـات الدينيـة تحـت رايـة جديدة هي راية العقل، وهذا المـنهج والأسـلوب العقـليّ حتـى فـيما يـرتبط بـالأخلاق والسياسة استخرج مسائله من المبادئ العقلية عبر الطرق المنطقية[4]، قال ابـن نبـي: «

---

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق ، ص101.

(2) المصدر نفسه، ص108.

(3) المصدر نفسه، ص143.

(4) كمال الحيدري، مناهج المعرفة، المرجع السابق، ص37.

إن استطعنا إعداد الأسس العقلية الضرورية لهذه القناعة، فذلك ما نرجوه، وإلاّ فَحسْبُنا إثارة نقاش دينيّ موَسَّع وممنهج بغاية استدراج المثقف الجزائري بلُطْف ليضع بنفسه تلك الأسس لعقيدته »[1].

توظيف المنهج التحليلي المقارن في مناقشة النص إذ اعتمد معلومات لغوية وأركيولوجية بكثرة في سبيل « تتبع آثار مسألة الكتب المقدسة منذ النُّسخ الإغريقية ثُمّ اللاتينية للتوراة، والكتابات الآشورية والآرامية »[2]، وبالرغم من أنّ الروح العامة التي تحكم هذه الطريقة هي الاهتمام بالإلهيات خصوصا وبحوث الميتافيزيقيا التجريدية عموما[3]، إلا أن بن نبي يقول: « ونحن نعتقد بأننا أنقذنا أهمّ ما فيه، أي الحرص على المنهج التحليلي في دراسة الظاهرة القرآنية »، ويحدد الهدف المزدوج المقصود بقوله: « إتاحة فرصة للشبّان المسلمين للتأمل في الدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى اقتراح إصلاح مناسب للروح السائدة في التفسير التقليدي »[4]، وقد استخدم هذا المنهج في بيانات متعددة منها:

أ- **الحقائق القرآنية:**

إذ أثبت الصدور القطعي للآي القرآني من خلال أسلوب النقد المقارن عندما اختار نصوص مقتبسة من القرآن تتضمن حقائق حول مراحل التكوين وقارنها بنص التوراة الوارد في الموضوع ذاته، فكلا الكتابين يثبت الصانع لكن الاختلاف في تفاصيل وصف الخلق في نص التوراة، المباينة بالكلية لما ورد في القرآن، وهي غير مقبولة من وجهة نظر علمية، وممّا يعضّد دعوى كون ما ذكره القرآن صادقا من جهة

---

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص142.

(2) المصدر نفسه، ص184.

(3) كمال الحيدري، مناهج المعرفة، المرجع السابق، ص37.

(4) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص57.

الصدور لأنه يتوافق مع اكتشافات العقل البشري بعد أربعة عشر قرنا، ففي حدود العلوم الإنسانية، لا يمكن التصديق بتفسير قصة الخلق بتلك التفاصيل زمنَ نـزول القـرآن، وقـف موريس بوكاي على هذه النتيجة الدّامغة: بالقول « لو كان محمد هو مؤلّف القرآن، فإننـا لا نجد تفسيرا لتمكّنه من اكتشاف الأخطاء العلمية الموجودة في التوراة، ثُمّ حذفها جميعاً »[1]، ويعدّ بن نبي من مؤيدي المنهج العلمـي الـذي وضـعته الفلسـفة الحديثـة في النقـد التاريخي للكتب المقدسة وهو منهج يعتبر من مكاسب الحضارة الأوربية بالنسبة لدراسـة التوراة والإنجيل[2].

ب- **الانتساب للخط السماوي:**

أكد الإسلام انتماءه للديانات السماوية الأخـرى التـي جـاء تأكيـداً لهـا، وذكـر هـذا المعنى في قوله تعالى: ﴿**شَرَعَ لكم من الدِّينِ ما وصَّى به نوحاً والذي أوحيْنا إليك ومـا وصَّينا به إبراهيمَ وموسى وعيسى أنْ أَقِيمُوا الدِّين ولا تتفرَّقوا فيه، كَبُرَ على المُشرِكـين ما تدعوهم إليـه، اللــهُ يجْتَبِـي إليـهِ مَـنْ يشـاءُ ويَهـدي إليـه مَـنْ يُنِيـبُ**﴾ (**سـورة الشورى، الآية:13**)، وقد تعرّض ابن نبي لهذا المورد في "العلاقـة بـين القـرآن والتـوراة"، فقـال: «إنَّ القـرآن يصرِّح بقـوّة بأنـه ينتسـب إلى الخـط التـوراتي. وهـو يُطالـب دومـاً بمكانته في السياق التوحيديِّ، وتبعاً لذلك فهو يؤكّد بصراحة إمكان وجود مطابقة بينـه وبين أجزاء التوراة الخمسة الأولى، وبينه وبين الإنجيل. كما يصرِّح، وبصفة قاطعة، بأنّـه ينتسب إلى تلك السلالة من الكتب السماوية، وهي الحقيقـة التـي يُـذكِّرُ بهـا الرسـول عند الحاجة »[3]. ومن بين الآيات التي تنطوي على تلك القرابـة بـين القـرآن مـن جهـة

---

(1) سذرن. أ. و، نظرة الغرب إلى الإسلام، ترجمة علي فهمي خشيم وصلاح الدين محسـن، ط1، دار ومكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، 1975، ص50.

(2) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريـا، ط1، دار التنوير، بيروت، 2005، ص18.

(3) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص33.

والتوراة والإنجيل من جهة أخرى قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللهِ وَلَٰكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (**سورة يونس، الآية:37**).

وممَّا سبق، يَستنتِج بن نبي ما يأتي:

- **تمامية واستمرارية الرسالة الإسلامية:** أن رسالة الإسلام متمّمة لما قبلها واستمرار لما سبقها ومصحّحة لما لحق بالأديان التوحيدية من تشويهات متعمدة، ويظهر القرآن وكأنه يُتمِّمُ، بل ويُصحِّحُ ما جاء في التوراة في أكثر مِنْ شأْنٍ، لكنَّ بن نبي لاحظ أنَّ الكتاب الكريم لم يكتف بتأكيد الفكر التوحيدي بل أضاف بُعداً وتجاوز فيه الظاهرة الدينية إلى روح الدين، عندما أشار في أكثر من آية إلى أنّ الدين عند الله الإسلام، وأنه دين إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم فاليهودية مثلا تستند إلى مبدأ اختيار إسرائيل لتؤسس « نظاما كاملا، طابعُه ديني ونزعته قومية »[1]، أمّا في المسيحية فإنَّ فكرة التوحيد لحقَها ما لحقها من تشويه، فَلَمْ يَعُدِ اللهُ إلهاً واحداً، بل صار متعدِّداً.
- **تصحيحية وتطويرية الرسالة الإسلامية:** فإنَّ الإسلامَ لم يأتِ تكراراً للعقائد التي تقوم عليها الديانات السابقة له، بل ألغاها بإعلانه أنَّ الله واحد عند جميع البشر. يقول بن نبيّ: «إنّ تعدد الآلهة وتشبيه الله بالبشر فكرة منبوذة بصفة نهائية»، وهو بذلك ساهم في تطوير رؤية باقي الأديان لمعتقداتها بل ومراجعتها لأغلب تلك المعتقدات ويضيف: «وهكذا تغلغلت الفلسفة الدينية المستوحاة من القرآن في ثقافة التوحيد. ومن يدري؟ فقد يكون الحِراك الذي ظهر في الفكر المسيحي بعد نزول القرآن، من الحركة الألبيجية إلى حركة الإصلاح، أو إلى كل ما يشير إلى الدين »[2]، من وحي التصور الميتافيزيقي الذي جاء به القرآن، هذا هو معنى انتساب الإسلام إلى الحنيفية[3].

(1) سلامة كيله، مقدمة في ملكية الأرض في الإسلام، ط1، دار المدى، سوريا، 2001، ص120.
(2) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، المرجع السابق، ص329.
(3) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص84.

- **تكاملية الرسالة الإسلامية:** مع ما ورد في الكتب السماوية خاصّة الأخلاق الخاصّة بكل ديانة من ديانات التوحيد الثلاث، والتي ستكون الأسس المنطقية لأنواع الرؤية الكونية أو النظام الفكري والعقائدي الذي يحدّد سلوك الإنسان في الحياة[1]، وخلُص مالك بن نبي إلى أنّه إذا كانت الوصايا العشر الواردة في أجزاء التوراة الخمسة تدعو إلى "ترك فعل الشّر"، وأن الأناجيل تدعو إلى "عدم محاربة الشر بالشر" وأن القرآن الذي جاء تلخيصا وتحسينا للأخلاق السابقة له "يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر"، فإنّ مالك بن نبي عمل بموازنة بين الرواية القرآنية والرواية التوراتية موضوعيا في قصة سيدنا يوسف عليه السلام، وإبراز أوجه المطابقة والاختلاف، ثُمَّ انتهى إلى أنَّ النبي محمداً صلى الله عليه وسلم لم يكن على علم بالكتب اليهودية والمسيحية، وأنَّ وسطه الاجتماعي كان بعيدا كل البُعد عن أيَّة تأثيرات أو امتدادات للمسيحية واليهودية، وأنَّه، في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم لم تكن هناك ترجمة عربية للتوراة، ولكنّه أخبر بما أخبرت به الكتب السماوية التي قبله فالرسالة والرسول مكملان لما سبقهما من رسل وكتب ومبعوث لذات الأهداف والغايات وهو التسليم لله بالوحدانية[2].

والحق أنّه ليس كل عملية تجميع أو عزل دراسة موضوعية، وإنما الدراسة الموضوعية هي التي تطرح موضوعا من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية وتتجه إلى درسه وتقييمه من زاوية قرآنية للخروج بنظرية قرآنية بصدده، وهو ما عمل عليه بن نبي عندما انطلق من واقع الحياة فيركز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدمه الفكر الإنساني من حلول

---

(1) كمال الحيدري، المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي، مؤسسة الهدى، بيروت، 2013، ص19.
(2) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص88.

وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ ثم يأخذ النص القرآني[1]، لا ليتّخذ من نفسه بالنسبة إلى النص دور المستمع والمسجل فحسب، بل ليطرح بين يدي النص موضوعا جاهزا مشرقا بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية ويبدأ مع النص القرآني حوارًا، المفسر يسأل والقرآن يجيب المفسر على ضوء الحصيلة التي استطاع أن يجمعها من خلال التجارب البشرية النافعة وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النصّ من خلال مقارنته بما استوعبه الباحث عن الموضوع من أفكار واتجاهات.

وهكذا كانت نتائج التفسير الموضوعي مرتبطة دائما بتيار التجربة البشرية لأنها تمثل المعالم والاتجاهات القرآنية لتحديد النظرية الإسلامية بشأن موضوع من مواضيع الحياة فترى كل ذي فنّ منه يستمد وعليه يعتمد[2]، ومن هنا أيضا كانت عملية التفسير الموضوعي عملية حوار مع القرآن الكريم واستنطاق له، وليست عملية استجابة سلبية بل استجابة فعالة وتوظيفا هادفا للنصّ القرآني في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى.

هـ- مثلث المرسل والرسول والرسالة عند مالك بن نبي:

من اللافت للنظر ذلك الانسجام في الطروحات التي تتعلّق بدور الكتاب الكريم في حياة الأُمة عند ابن نبي؛ فقد درس المسألة من جهة الحركة الموجبة للتغيير في إطار الشريعة في أبعاد ثلاثة؛ هي المرسل والرسول والرسالة، فحقق بذلك الحركة الموجبة للتغيير كونها جهد إنساني يربط الفكر بالوجود، ومنها أيضاً أن تكون بحثا عن الحقيقة التي تنتشل الإنسان من حالة الشك والاضطراب إلى حالة التوازن، في الوقت الذي

---

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص33.

(2) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ضبط وتصحيح محمد سالم هاشم، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج1، ط1، مكتبة فخر الدين، قم، 1380ه، ص13.

حاول بن نبي أن يجد طريقه الخاص في فهم القناعات الشخصية للنبي[1] صلى الله عليه وسلم في ظاهرتي القرآن والنبوة، فاستخدم لذلك مقياسين؛ أحدهما ظاهريّ وظّفه للتحقّق من وقوع الظاهرة (الوحي)، وهذا مقياس ذاتي محض، يقتصر على ملاحظته وجود الوحي خارج الإطار الشخصي، والآخر عقلي، وهذا مقياس موضوعيّ، يقوم على المقارنة الواقعية بين الوحي المنزّل، وما ورد من تفاصيل محدّدة في كتب اليهود والنصارى، واستوجب منه ذلك دراسة مقام الذات المحمدية في ظاهرة الوحي[2]، وهنا استعان بالمنهج التحليلي، ليقوم بتحليل خطاب جبريل للرسول، في سورة العلق وقول الأمين جبرائيل للنبي (اقرأ) ورده بالقول (ما أنا بقارئ) ليخلص إلى أنّ الظاهرة القرآنية منفصلة عن الظاهرة النبوية؛ وبالتالي فثمة فصل قاطع بين الذات المحمدية، والوحي القرآني، وفي هذا الإطار إذًا تكون الحاجة إلى دراسة نظريات القرآن الكريم حاجة حقيقية ملحّة خصوصا مع بروز نظريات عديدة من خلال التفاعل بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي بكلّ ما يملك من رصيد عظيم ومن ثقافة متنوعة في مختلف مجالات المعرفة البشرية حينما وقع هذا التفاعل بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي، ولكي يحدّد موقف الإسلام من هذه النظريات، كان لابد وأن يستنطق نصوص الإسلام، ويتوغّل في أعماق هذه النصوص ليصل إلى مواقف الإسلام سلبا وإيجابا لكي يكتشف نظريات الإسلام التي تعالج نفس هذه المواضيع التي عاش بحثها التجارب البشرية الذكية في مختلف مجالات الحياة.

ثم درس بن نبي (الرسالة)[3] درس القرآن الكريم وهو بذلك يسلط الضوء على الجانب الثاني من عملية التغيير، لأنّ القرآن يتحدّث مع البشر في ضعفه وقوته، في

---

(1) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص147.

(2) المصدر نفسه، ص161.

(3) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مصدر سابق، ص173.

استقامته وانحرافه، في توفر الشروط الموضوعية له وعدم توفرها، وعدّ القرآن فيضا على الوجود رادًا على الذين يريدون أن يفسّروا الظاهرة القرآنية وفق نظرية (اللاشعور) الفرويدية ذات القصور الواضح لأنّه يؤوّل المعطيات بحسب ما يعتقده، ممّا يجعل هذا التأويل ذاتيا وبه تنعدم الموضوعية التي تعتبر شرطا من الشروط العلمية. مما يجعله أقرب إلى الافتراض الفلسفي منه إلى النظرية العلمية، لينفتح الباب واسعا أمام بن نبي ليؤكّد أنّ الوحي من حيث كونه ظاهرة تمتدّ في حدود الزمن، يتميز بخاصتين ظاهرتين هامتين: أنّ نزوله على دفعات وفترات وهو ما عبر عنه بالتنجيم[1]، وهو يقرّر بهذا الصدد أن القرآن لو نزل جملة واحدة، لتحوّل سريعاً إلى كلمة مقدسة خامدة، وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة دينية، لا مصدراً يبعث الحياة في حضارة وليدة.

إضافة إلى أنّه يرى أنّ الحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التي نهض بأعبائها الإسلام، لا سرّ لها إلاّ في هذا التنزّل الدفعي، والخاصية الأخرى أنّ نزوله يأتي لمعالجة موضوع معين ومحدّد. يقول في بيان هذا المعنى: «فكل وحي مستقل يضم وحدة جديدة إلى المجموعة القرآنية».

وحول العلاقة بين القرآن والكتاب المقدس، يذكر مالك بن نبي أنّ القرآن على الرغم من أنه يعلن بكل وضوح انتماءه لطائفة الكتب السماوية، فإنه يحتفظ بصورته الخاصّة في كلّ فصل من فصول الفكرة التوحيدية، وعند الحديث عما وراء الطبيعة، يؤكّد بن نبي: أنّ الإسلام يعرض عقيدته الغيبية الخاصّة بطريقة أكثر مطابقة للعقل، وأكثر تدقيقاً، وفي اتجاه أكثر روحية، وهو ما يميز القرآن عن عبقرية الإنسان فالدين في ضوء القرآن يبدو ظاهرة كونية، تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة، وتتحكم في تطورها.

(1) المصدر نفسه، ص188.

الخاتمة

لا تقتصر جهود مالك بن نيس الفكرية في مجال علوم القرآن على كتاب (الظاهرة القرآنية) وإنما تناثرت آراءه في كتبه كلها تقريبا، لأنه يعتقد أن من شروط النهضة في العالم الإسلامي أن يعاد فهم آيات القرآن الكريم وفق منهج يتواءم والتطور الحاصل في العلوم والظواهر الخارجية المؤثّرة على تشكل حالة الوعي ، والتي ساهمت النهضة المادية في أوروبا على ترسيخ الفجوة بين أبناء الأمة من الشباب الذين يتلقّون أفكارهم واتجاهاتهم عن الثقافة الغربية، وبين الإيمان بالكتاب الكريم فهو يرى مناهج التفسير القديمة لم تعد تفي بالغرض الذي وجد لأجله علم التفسير، بل ويعتبر مشكلة التفسير في صورة خطيرة بالنسبة لعقيدة المسلم، يرى بن نبي أن مشكلة تفسير القرآن هي مشكلة العقيدة الدينية للمتعلم والأفكار الدارجة للعامة، ويقترح بن نبي تعديل منهج التفسير محتوى وصورة في ضوء التجربة التاريخية لعلم التفسير، ثلاثية للنهضة كمعالجة لمشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، فهو يرى أنّ الحضارة التي يريد القرآن الكريم أن يؤسس لها لابد لتحقيقها من أن تركز على الإنسان باعتباره قيمة مركزية في الثقافة الإسلامية ولحل مشاكله طرح ثلاثية توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال، فتكون عندئذ القيمة الاجتماعية للأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة فيكون التراب غالي القيمة، ويكون العمل مقدسا لعلاقته بالتراب رمز البقاء، ونحن في العالم الإسلامي نعرف البقاء ببعده التاريخي اقصد المجد، إلّا أن للبقاء بعد مضارع يخص المستقبل ، مستقبل الإنسان الذي لا يدرك معنى الوقت ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن الذي يتصل اتصالا وثيقا بالتاريخ.

إن وقتنا الزاحف صوب التاريخ لا يجب أن يضيع هباء كما يهرب الماء من ساقية خربة ولاشك أن التربية هي الوسيلة الضرورية التي تعلم الشعب العربي والإسلامي

تماما قيمة هذا الأمر، ومن هنا حاول بن نبي تربية المفهوم الحضاري في المخيال الإسلامي في سبيل إيجاد حالة الوعي الهادفة ، مقترحا ثلاثية التربية: الأشياء، الأشخاص، الأفكار؛ وهو بذلك يضع خطوات المعرفة بالفارق الحضاري بتحصيل المعرفة بالأشياء ومن ثم إيجاد العلاقة بينها على مستوى البساطة والتعقيد، ومن ثم اتخاذ الأفكار المناسبة أزآء كل منها ، كل ذلك في محاولة لتكوين يقين جديد بمعرفة تتوائم مع التطور الحاصل في الغرب عند الشباب المسلم، وتلك هي مناهج مالك بن نبي، لإستثارة هذا الوعي، وقد أيقن أن إعادة إصلاح المنهج التفسيري القديم هو الطريق الأفضل لردم الفجوة التي أحدثها إعجاب الشباب المسلم بالحضارة الغربية.

أفاق البحث:

1. صياغة الأفكار عند مالك بن نبي ذات صبغة رياضية الأمر الذي زاد في مقبولية أفكاره عند النخب العربية في بلاد المهجر باعتبار ان تلك النخب تنتمي لذات المنهج الحديث الذي تأسس عليه النهضة الأوربية والتي يضمر لها العرب الاحترام والتبجيل.
2. يركز بن نبي على العلاقات الإنسانية في الفعل الحضاري فاستطاع بذلك رصد فاعلية المجتمعات في إنتاج دورتها الحضارية مما ساعده على استبيان مناطق الوهن التي ساهمت في ضمور دور الحضارة الإسلامية.
3. صنف بن نبي حركة المجتمع الخالق للحضرة إلى ثلاث مراحل تبدأ من طور النمو الحضاري لتمر بطور الفعل الحضاري والعطاء واستثمار الجهد وتنتهي بمرحلة الضمور واختفاء الدافع الواعز للاستمرار في الزخم الحضاري وبين الأسباب التي تدعو إلى كل طور.
4. ناقش بن نبي دور نظرية المعرفة في وجود الحضارة الإسلامية على ثلاث مستويات (طبيعة المعرفة الإنسانية ومصادر المعرفة وحدود المعرفة وإمكاناتها) ولم يكتفي

ببيان ذلك وانما ناقش نظرية المعرفة في إطار المذاهب المادية والجدلية والبراغماتية والوجودية مقارنا بذلك بين نظرية المعرفة التي أنتجت الحضارة الإسلامية ومخرجاتها، مع المخرجات التي أنتجتها تلك النظريات والمناهج.

5. المشروع التفسيري لبن نبي اتخذ مسار آخر غير تقليدي ليبلور لنا منهجا موضوعيا في تفسير آيات القرآن لما لهذا الاتجاه من مقدرة على التحرك والإبداع وتحديد المواقف النظرية للقرآن في مختلف القضايا.
6. ربط بن نبي بين الفكر الإنساني بالوجود من خلال اعتراض مثلث لجهة الحركة الموجبة للتغيير في إطار الشريعة بأبعاد ثلاث هي المرسل والرسول والرسالة.

وبذلك استطاع بن نبي احتواء المنهج الذي يمكن من خلاله للأمة أن تسير في طريق النهوض مرة أخرى بالاعتماد على موروثها الثري، ومن خلال الاندماج الحضاري الفاعل مع مقدار التطور الذي وصل إليه العقل البشري، والإمكانيات المتاحة في سبيل الأخذ بناصية العلم والمعرفة من جديد.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر، بيروت، 2001.
2. أكرم حجازي، رحلة في صميم عقل السلفية الجهادية تنظيم القاعدة نموذجا، المعهد التونسي للدراسات الإستراتيجية، تونس، 2006.
3. المنجي الزيدي، ثقافة الشارع: دراسة سوسيوثقافية في مضامين ثقافية الشباب، مركز الناشر الجامعي، تونس، 2007.
4. إنصاف أحمد، المعرفة والتجربة، ط1، دار مارينا، الجزائر، 2004.
5. باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، ط1، دار التنوير، بيروت، 2005.
6. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ضبط وتصحيح محمد سالم هاشم، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج1، ط1، مكتبة فخر الدين، قم، 1380ه.
7. خليل أحمد خليل، السارترية، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1982.
8. رينيه ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة وشرح وتعليق عمر الشارني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، منتدى مكتبة الإسكندرية، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008.
9. سذرن. أ. و، نظرة الغرب إلى الإسلام، ترجمة علي فهمي خشيم وصلاح الدين محسن، ط1، دار ومكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، 1975.
10. سلامة كيله، مقدمة في ملكية الأرض في الإسلام، ط1، دار المدى، سوريا، 2001.
11. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط1، دار مدين مطبعة رسول، طهران، 2007.

12. عبد القادر عرابي، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، 2014.
13. كمال الحيدري، المدارس الفلسفية في العصر الإسلامي، مؤسسة الهدى، بيروت، 2013.
14. كمال الحيدري، مناهج المعرفة، ط1، دار فراقد، 1424ه.
15. مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، ط4، دار الفكر، دمشق، 2000.
16. مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلاميِّ الحديث، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1987.
17. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، 1986.
18. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ط1، ط2، ترجمة بسام بركة، أحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، 1988 و2002.
19. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط2، دار التعارف، بيروت، 1998.
20. محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ج1، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 2005.
21. محمد حسين الطباطبائي، أصول الفلسفة، ترجمة جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، بيروت، 2005.
22. محمد خاتمي، عالم الغد وحوار الحضارات، ترجمة أمير علي نجفي، دار باز للنشر، طهران، 2001.
23. محمد سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، ط11، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2011.
24. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار كلمات عربية، القاهرة، 2012.
25. **Abdelkader Bouarfa, Malek Bennabi une vien une œuvre un combat, 1ere édition, centre culturel du livre, Casablanca, 2019.**

- **المجلات:**

26. **Haouès Seniguer, <u>La civilisation islamique et l'humanisme arabo-musulman: Le regard de Malek Ben nabi</u>, Vol 02, N°89, Confluences Méditerranée, 2014.**
27. **Hichem Cherrad, <u>Malek Bennabi et le thème de la mondialisation et le dialogue interculturel</u>, Journal El Watan, 18 NOVEMBER 2010.**

التأسيس لفلسفة الفعل لدى بشير ربوح

(من الفلسفة النسقية إلى فلسفة الفعل)

ط د. رمضاني كمال- جامعة باتنة 1

مقدمة:

يعتقد البعض أن الفلسفة ليس لها حضور في الفضاء الجزائري، وأنها لم تبلغ وضعية تمكنها من التفرد برؤية فلسفية خاصة بها، أقرب إلى مشاغل الإنسان اليومية والى قضايا الأمة، وكل ما هو موجود لا يتعدى مجرد تيارات فلسفية غربية مترجمة بلسان عربي. إلا أن حالة التشكيك تلك، يكذبها الوضع الفلسفي في الجزائر الذي هو في حالة مخاض معرفي وينبئ بولادة مشاريع فلسفية واعدة من جهة أطروحاتها ورؤاها ورغبتها في مفاهيمها الخاصة. ومن بينها مشروع المرحوم بشير ربوح حول التأسيس لفلسفة الفعل.

ويطرح المشتغلون بالفكر الفلسفي سؤالاً حول إن كان ثمة فكر فلسفي معاصر في الجزائر، والعوائق التي تقف في وجه تطور هذا الفكر وكيف يمكن تجاوزها، وكذا النظر في واقع هذا الفكر اليوم وآفاقه. كما يسعى هؤلاء إلى رسم خارطة لطبيعة هذا الخطاب الفلسفي، سواء أكان ذلك داخل المؤسسة الأكاديمية أو خارجها، وتشخيصه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، على اعتبار أن هناك من يشكك في وجود فكر فلسفي جزائري بحجة افتقار الفكر الجزائري إلى الرؤية الفلسفية، وغلبة الجانب الإيديولوجي على الجانب الفلسفي، فضلا عن افتقاره إلى الخصوصية الفلسفية (على مستوى الأدوات المنهجية والمفاهيم والرؤى والطروحات الفلسفية)؛ التي تسوغ مصطلح فكر فلسفي جزائري، بالنظر إلى تأثره بالاتجاهات الفلسفية الخارجية سواء العربية الإسلامية منها أو الغربية بحكم التكوين العلمي والتأطير الأكاديمي الذي تلقاه أصحابه.

إن هذا الوضع الذي تعيشه الفلسفة في الجزائر يجعلنا نتساءل: **هل للفلسفة حضور فاعل في فضاءاتنا التربوية والأكاديمية؟** وهل لنا كتابات فلسفية ترقى إلى مستوى الإبداعية؟ وكيف حاول المرحوم بشير ربوح ترسيخ الفعل الفلسفي في الجزائر؟

إننا نسعى من خلال الإجابة على الإشكاليات إلى تحقيق الأهداف التالية:

- التعرف على مدى حضور النخبة الجزائرية في مجال التفكير الفلسفي، كفاعل منتج للخطاب الفلسفي.
- الكشف على أهم الأدوات التي تمكننا من تحقيق الفعل الفلسفي، للولوج إلى فضاء الإبداع الفلسفي.
- فهم مميزات الإنتاج الفلسفي في الجزائر وخصائصه.
- إدراك ماهية فلسفة الفعل على أنها رفض للاختزال داخل الذات وتجاوز نحو محاولة التغيير.

أولا: عوائق الخطاب الفلسفي في الجزائر:

إن أشكلة وضع الفلسفة في الجزائر مسألة تكشف العوائق التي تواجه توطين الفلسفة في الجزائر ونذكر منها:

رفضها من فئات اجتماعية عديدة بوصفها مبحثاً معادياً لموروثات متنوعة، الأمر الذي أدى إلى غياب التفكير النقدي الحر عند المتفلسف العربي، مما كرس ثقافة الانغلاق «**فالمخيال الاجتماعي** هو مخيال محافظ انغلاقي أحادي في البعد في الغالب، محكوم بمنطق عقلية المعجزة، ذلك النمط من التفكير الذي لا يحتاج إلى البرهنة ولا يبحث عن العلاقات والأسباب الموضوعية. خصائص عقلية المعجزة هذه ذاتها هي نقيض خصائص العقلية الفلسفية التي تقوم على التفكير والنقد والتمحيص والتعمق في أغوار المسكوت عنه »[1].

(1) أيمن بوطرفة، تأزم الدرس الفلسفي في الجزائر: تشخيص لأزمة متعددة الأبعاد، موقع مقال متاح على الرابط: **https://mqqal.com/author/aymenboutarfa**

إقصاء السلطة للفلسفة لما يمكن أن تقدّم من نقد لسياساتها المتعثرة في الواقع، و«هيمنة الخطاب الإيديولوجي على الخطاب الفلسفي أو التوظيف الإيديولوجي للفلسفة، ذلك أن الفيلسوف ابن بيئته وبالتالي فهو لا يبني تفكيره واستبصاره بمعزل عن ظروف بيئته ومعطياتها الأمر الذي يجعله يقع في فخ الإيديولوجيا من حيث يدري أو لا يدري »[1].

رفض الفلسفة واعتبارها نوعا من الخيال والهراء نتيجة إلحاح الحاجة للرغيف والتعليم والسكن والملبس والدواء أو ما يلبي الحاجات اليومية للمواطن، وهو ما تعجز الفلسفة عن تقديمه لان ليس لها علاقة بواقع الناس. «ذلك أن المخيال الجمعي الجزائري يتلقى الفلسفة بتوجس، فهي بالنسبة له تبقى مجال مبهم، معقد أو خطير. مبهمة لأنه لا يفهم معناها وجدواها فعليا، من حيث أنه تبسيطي اختزالي لا يرى أمامه منتجا ماديا مباشرا من الاشتغال بالفلسفة. معقدة نظرا لطبيعتها التي تتطلب تداخلا وتشعبا وتعمقا في المعارف والمقولات. وهي خطيرة لأنها تتصادم في أحيان كثيرة مع تصورات مخيال اجتماعي محافظ يرفض السؤال والنقد، خصوصا إذا امتدت هذه الأسئلة لاختراق حواجز المخيال الديني والطابوهات الاجتماعية»[2].

إن الفلسفة عندنا تعبر عن فكر مشتت متناثر لا تحكمه بنية محددة، مما جعله مشحونا بمعارك فكرية بين مدارس فلسفية غربية لسنا طرفا فيها، وهو ما جعل فكرنا يعيش حالة اغتراب عن تراثه وعصره، ويتحول الصراع إلى صراع إيديولوجي أو سياسي. وهذا ما عبر عنه عابد الجابري بقوله: «ومن هنا كانت الساحة الثقافية العربية الراهنة ساحة فكر مغترب، فكر يجتر قضايا غير قابلة للهضم ولا للتمثل ولا للتحول إلى دم يغذي ويمنح القدرة على النماء »[3].

---

(1) الشريف طاوطاو، الدرس الفلسفي بالجزائر واشكال الإيديولوجيا، ضمن كتاب جماعي الدرس الفلسفي في الجزائر التحديات والآفاق، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2017، ص278.

(2) أيمن بوطرفة، المرجع السابق.

(3) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص572.

الشعور بعقدة النقص والدونية واحتقار الذات في مواجهة الآخر، مما أدى إلى «سيادة التقليد على التجديد والتاريخية السردية بدل النقدية التحليلية »[1]، بدليل عجز مفكرينا في التأثير على ثقافة مجتمعنا وثقافة غيرنا.

ثانيا: راهن التفكير الفلسفي في الجزائر:

إن مظاهر الأزمة التي تعاني منها الممارسة الفلسفية في مجتمعنا، لا تعني عدم إمكان انبثاق هذه الممارسة، إذ تشهد الساحة العربية والإسلامية عموما والجزائرية خصوصا، عددًا من المشاريع الفكرية والفلسفية التي تحاول النهوض بالواقع، وحل إشكالاته، ومواجهة الأسئلة المطروحة عليه. وقدموا اجتهادات يتعيّن، أخلاقيًا وفكريًا، الإقرار بأهميتها، في سياق الحرب الدائمة على العقل والتفكير في العالم العربي.

وعليه يمكن القول أن هناك عوامل مختلفة تضافرت لولادة فكر فلسفي بالجزائر: منها ما هو مرتبط بالسيّاق الدولي والوطني حيث انتشرت قيم العولمة وما رافقها من سؤال حول الهويّة واثبات الذات، مما جعل البحث عن إمكانية إنتاج خطاب فلسفي جديد مطلب استحوذ على أذهان العديد من المفكرين والمثقفين الجزائريين، وهو ما دفع مجموعة من المشتغلين بالبحث الفلسفي في الجزائر عام 2012 إلى تأسيس « الجمعية الجزائرية للدّراسات الفلسفية » لتحقيق جملة من الأهداف منها التّعريف بأعلام الفكر الجزائري وإنتاجاتهم والعمل على إخراج الفلسفة من أسوار الجامعة، من خلال ربطها بالمعيش وخلق فضاءات حوار قريبة من المجتمع ونشر ثقافة التّسامح والعيش المشترك وتقبّل الآخر، ويلخص رئيس الجمعية الدكتور عمر بوساحة أهدافها بأنها تسعى إلى ممارسة النقد الثقافي وإثراء الحياة الثقافية الجزائرية

(1) حسن مجيد العبيدي، من الآخر إلى الذات، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2008، ص180.

وإخراج الفلسفة من الجامعة والدفع بها لمناقشة القضايا والإشكاليات التي تهم الرأي العام الجزائري.

كما عقدت ملتقيات وندوات حول راهن الخطاب الفلسفي في الجزائر من أجل البحث في مضامين وقيمة الإنتاج الفلسفي في الجزائر، يضاف إليها مجهودات مراكز البحث والدراسات ومخابر وجمعيّات الباحثين في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا.

تحاول الفلسفة اليوم في بلادنا استغلال وسائل الإعلام سواء المرئية أو المكتوبة، من اجل تبليغ رسالتها لأكبر عدد من الجمهور حتى لا تبقى حبيسة جدران الجامعة، نذكر على سبيل المثال حصة "قراءات" التي يبثها التلفزيون الجزائري وبرنامج "فيلو تولك" الذي تبثه قناة الجزائرية. ذلك أن «الصراع اليوم على المفهوم والمعنى لا تكون الغلبة فيه إلا لمن له القدرة على التحكم في المعلومة وتبادلها ونشرها، فقوة الأفكار وتأثيرها لا تحسب بمقدار ما تستنبطه من حقائق، بل تقاس بما تملكه من حوامل الكترونية تساهم في انتشارها وتبادلها ووصولها إلى أكبر شريحة من الناس»[1].

وفي هذا الإطار يؤكد الدكتور فارح مسرحي بان المشتغلين بالفلسفة في الجزائر من الجيل الأول كانت لهم ظروفا خاصة جعلتهم يتجهون بإنتاجهم الفلسفي نحو موضوعات بعينها دون أخرى، فهذا الجيل ولد ونشأ أبان الحقبة الاستعمارية وكان واعيا بحجم المعاناة التي لحقت بالمجتمع الجزائري من قبل المستعمر، لذلك كانت موضوعات الهوية العربية الإسلامية وتاريخ الجزائر ما قبل الاستعمار وبصورة عامة مشكلات الدولة والأمة ومكوناتهما أبرز الموضوعات التي تناولها هؤلاء[2].

---

(1) مصطفى كيحل، مدخل الى قضايا الفلسفة التطبيقية، ط1، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2018، ص171.

(2) فارح مسرحي، الفلسفة في الجزائر (الدرس والنص)، الوطن اليوم، الجزائر، 2017، ص73.

ومن ملامح الحضور الفلسفي في الجزائر أيضا تضاعف عدد المشتغلين بالفلسفة نتيجة انتشار أقسام الفلسفة تدريجيا في الجامعات الجزائرية[1].

بالإضافة إلى الاهتمام بالترجمة، وبخاصة النصوص الفلسفية المكتوبة باللغة الفرنسية على اعتبار أن المرجعية اللغوية غالبا لدى المشتغلين بالفلسفة في الجزائر هي الفلسفة الفرنسية[2].

كما اتجه الاهتمام بالخطاب الفلسفي في الجزائر إلى إصدار مجلات فلسفية تنتمي إلى أقسام الفلسفة كمجلة "دراسات فلسفية" لقسم الفلسفة بالجزائر العاصمة، و"التبريز" التي تصدر عن قسم الفلسفة التابع للمدرسة العليا للأساتذة بالعاصمة ومجلة "سيرتا للدراسات التاريخية والفلسفية" بقسنطينة والمجلة "الفلسفية الجزائرية" التابعة لقسم الفلسفة بجامعة وهران. وكذا مجلة الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية لأن هذه المجلات ستسمح في نظرنا- بالرغم من قصر التجربة وقلة الإمكانيات– من بعث خطاب فلسفي يناقش المسائل الفلسفية التي تواجه المجتمع الجزائري وتساهم في بلورة نقاش فلسفي في الجزائر [3].

وفي سياق التعريف ببعض الكتابات المنشورة لا يمكن أن نتحدث عن الفلسفة في الجزائر، من دون أن تذكر أسماء لها حضور في الفلسفة العربية والفكر الإسلامي، إذ يعد الأستاذ ربوح البشير أحد نماذج الكتابة الفلسفية الجزائرية الحالية والتي لو قدر لها الله البقاء، لكانت أيقونة النخب الفلسفية في الجزائر « التي من شأنها خلق نموذج فلسفي يجمع بين عالمية السؤال الفلسفي وخصوصية الإبداع الفكري »[4].

---

(1) فارح مسرحي، مرجع سابق، ص77.

(2) المرجع نفسه، ص79.

(3) الزواوي بغورة، الخطاب الفلسفي في الجزائر: الممارسات والإشكاليات، مركز البحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، 2004، ص ص171-172.

(4) حيدر العايب، الكتابة الفلسفية في الجزائر: من الكتابة إلى النموذج دراسة في أعمال الدكتور عبد الرزاق بلعقروز، مجلة الكلمة، المجلد23، العدد93، 2016.

ثالثا: بشير ربوح والتأسيس لفلسفة الفعل (مشروع لم يكتمل):

في إطار إبراز الحضور الفلسفي في الفضاء الجزائـري، يتنـاول بحثنـا مسـاهمة الأسـتاذ بشير ربوح(*) في هذا الحضور من خلال مشروعه حول التأسيس لفلسـفة الفعـل، باعتبـاره صاحب تكوين فلسفي متميز، ورصد عميق لفلسفة الفعل داخل المتون الفلسفية الغربية والعربية، معتمدين في ذلك عـلى محاضراتـه التـي ألقاهـا في جامعـة باتنـة وفي الملتقيـات الوطنية وكذا كتاباته المنشورة.

1-3- ماهية الفعل:

الفعل في الاستعمال اللغوي ما دلّ على «حركة الإنسان، وقال الصاغاني: هـو إحـداث شيء من عمل أو غيره، فهو أخص من العمل أو كناية عن كلّ عمل متعمد، أو غير متعمد »[1].

وتفرق العربية بين كلمتي "فعل" و"عمل" «فالفعل ما كان في زمن يسـير بـلا تكريـر، والعمل ما تكرر وطال زمنه واستم »[2].

ويؤكد ذلك ما ذهب إليه أبو هلال العسكري في قوله: «العمـل إيجـاد الأثـر في الشيء يقال فلان يعمل الطين خزفا... ولا يقال يفعل ذلك لأنّ فعل الشيء هو إيجاده»[3].

(*) بشير ربوح (1967-2019) من مواليد مدينة رأس الـوادي بولايـة بـرج بـوعريريج. وهـو أسـتاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة باتنة1، من إصداراته: "مطارحـات في العقـل والتنـوير: عبـد الوهـاب المسيري أنموذجاً" سنة 2012، و"استشكالات ودروب، في قضايا الفكـر الفلسـفي المعـاصر" سـنة 2017، و"أسئلة قلقة في الراهن العربي" سنة 2018، إضافةً إلى كتـاب جماعـي بعنـوان "السـؤال عن الهوية في التأسيس والنقد والمستقبل" سنة 2016. مراجعـةٌ لكتـاب "معلِّـم ألمـاني: هايـدغر وعصره" لروديغرسا فرانسكي، والتي نُشرت ضمن العدد التاسع والعشرين من الدورية المحكّمـة "تبيُّن" للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، التـي يصـدرها المركـز العـربي للأبحـاث ودراسـة السياسات سنة 2019.

(1) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جـواهر القـاموس، منشـورات دار مكتبـة الحيـاة، بـيروت، 1984، ص64.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ط5، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981، ص127.

أما اصطلاحيا فيعرفه عبد العزيز العيادي في كتابه "فلسفة الفعل" بقوله « إن فلسفة الفعل التي نعني هي صيغة الفكر التي تستجمع صيغة الوجود التامة لكيان الإنسان في العالم بقدرتها على التنقل في مسافة التعاكس التكويني بين صعيدي النظر والعمل وهي النشاط الإجرائي الذي يجسد التساتل أو اللّمويض طلع بالصيرورة. إنها خطا بمفتوح (يعبر) عن جملة مراحل الكينونة وفي الإنسان الذي يدخل بفعله في العالم ويشكل فعله بعد أمن أبعاد العالم »[1].

نستنتج من التعريف أن للفعل شروط:

- يرتبط الفعل بالفاعل المحقق للمعنى أو الأثر في العالم.
- الفعل تكوين ذهني جسمي يتجسد موضوعيا في حركات وعمليات، وهو بالضرورة ذو معنى وله مرجعية رمزية في إطار علاقات الذات مع نفسها ومع العالم والآخرين.
- هو إحداث لأمر جديد لم يكن من قبل في العالم وعلى هيئة منظمة ومفهومة. إذ أن التعامل مع مفهوم الفعل في الفلسفة المعاصرة بات يحمل راهنية قوية، إذ أن هناك تزاوجا وثيقا بيت الفعل والراهن، على اعتبار أن الاعتناء بالفعل يترجم ويبرر على صعيد الزمن اعتناء بالحاضر، وفي هذا يقول الأستاذ ربوح: « نريد من خلال التركيز على مفهوم الفعل الذي يرتبط زمنيًا بمفهوم الحاضر، أن نلج قارة جديدة من التفكر، وهي قارة الحاضر، أو البحث عن انطولوجيات تسسلل يومي، ونسعى إلى فهمه وفق إحداثيات معرفية جديدة »[2].
- الفعل سلوك قصدي يتكون من عدد من حركات متسقة تنتج أحداثا موضوعية وحالات وأشياء ونتائج ذات معنى، وتحركها مشيئة واعية من أجل إنتاج أثر

---

(1) عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، ط1، دار علا الدين للنشر والتوزيع، تونس، 2007، ص9.

(2) بشير ربوح، فلسفة الفعل... مدخل معرفي وتقصّ مفهومي، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد16، العدد04، 2019، ص14.

معين مقصود، ولا يكون فعلا عشوائيا، ويتم كل ذلك إما بأدوات جسم الفاعل نفسه، وبتحريكه لجسم آخر أو الأشياء وأدوات أخرى منوعة.

2-3- استشكال مفهوم الفعل عند بشير ربوح:

يستشكل بشير ربوح مفهوم الفعل، لينقله من المستوى اللفظي إلى المستوى الفلسفي، حيث يدعو إلى ضرورة الاشتغال على مفاهيم جديدة تحضر «على مستوى اللسان وعلى مسطح الاستعمال دون أن نقدر على تحويلها إلى انشغالات فلسفية»[(1)]، لعلنا نجد في الفعل كما يقول ربوح « دربا آمنا للخروج من القحط الانطولوجي الذي يلفنا بعد بزوغ فجر النهايات الكبرى للسرديات »[(2)].

إن الاشتغال الفلسفي على مفهوم الفعل ينقله من مجال الاهتمام بالتأملات الميتافيزيقية إلى تجليات العقل العملي، وهذا ما سعى إليه الأستاذ ربوح الذي أراد للذات الإنسانية أن تكون جديرة بإنسانيتها وذلك حين يلج بفعله إلى جوهر العالم «فحين تريد الفلسفة أن تفكر، أن تسأل، أن تتخطى، أن تنقد، فما عليها إلا أن تعانق الحياة، معانقة تقودنا مباشرة إلى مفاصلها، وتعاريقها، وانشغالاتها. ربَّ انفتاح يمنحنا فرصة التحرر من الكسل، والقحط الوجودي، والتحجر، والانغلاق ويضعنا في قلبها النابض بعشقها »[(3)]، وهذا يعني أن الفعل الحقيقي حسب ربوح البشير هو ذلك الذي يُنتج معاني جديدة ويتصارع مع المعاني البائدة، ولا يجب أن يكون مكروراً، ولا آليّاً.

إن مسألة الفعل تعد النقطة الجوهرية في أي ممارسة بشرية ومركز انشغال الفلسفة وأحد إشكالاتها الأساسية، فهو لم يكن غائبا في الفلسفات الكلاسيكية «فالحديث

---

(1) بشير ربوح، فلسفة الفعل: من محاولات التأسيس إلى آفاق النقد، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2015، ص17.

(2) المرجع نفسه، ص09.

(3) بشير ربوح، فلسفة الفعل... أشكال فلسفي بأفق تأسيسي، 2016، متاح على الرابط: **https://www.mominoun.com/articles/4173**

عن الفعل بتعبير دقيق انخراط في مسعى فلسفي، يحوز على جذور قوية في تربة الفلسفة، وله امتدادات في مختلف التوجهات الفلسفية الكبرى، إذ لا يمكن أن ننكر على هذه التوجهات رغبتها القوية في مقاربة هذا المفهوم »[1].

ومعنى هذا أن مفهوم الفعل كان معروفا في المتون الفلسفية ومنها الفيثاغورية والرواقية والمشائية، كما كان متواجدا في كتابات الفلاسفة العرب كالفارابي وابن رشد والكندي وابن باجة، إلا أن هذه الفلسفات تعاملت معه كفكرة نظرية ولم يرتقي إلى فلسفة يومية حيث يقول ربوح «نبدأ في توسيع دائرة الانشغال الفلسفي، خاصة من جهة البحث عن مفاهيم، هي من حيث منبتها قديمة قدم الفلسفة، ومعاصرة لنا من جهة حضورها الدائم في خطابنا اليومي »[2].

ثم إن مفهوم الفعل كان ثاويا في الممارسات الفلسفية، إذ يمكن رصده في مبحث المعرفة ومبحث القيم الذي يعتبر حسب ربوح البشير الأكثر قربا من ميدان الفعل، غير أن مبحث الوجود هو الأكثر انشغالا به بحثا عن الإنسان الفاعل، لان الوجود وخاصة في الفلسفات الأنطولوجية الكبرى التي ظهرت بعد الهيجلية انشغلت بالإنسان من جهة: القيمة والمصير والهموم.

ويعمد ربوح إلى ربط الفعل بجملة من الأبعاد منها البعد الاتيقي والبعد السياسي، فالفعل ينفتح أولا على كل ما هو أخلاقي إذ لا يوجد فعل مستقل عن المحاكمة الأخلاقية، حيث أن كل فعل لابد له من الوقوع تحت ضغط المصفاة الأخلاقية، كون الفعل لا يقع دون أن يتضمن جانب من الجوانب الأخلاقية. وثانيا على كل ما هو سياسي يتصل مباشرة بفعل المقاومة أي أن نقاوم كل ضروب المنع ومصادر القهر ومظاهر الاستسلام. لان المقاومة من أهم أوجه ممارسة الفعل[3].

---

(1) بشير ربوح، فلسفة الفعل... مدخل معرفي وتقصّ مفهومي، مرجع سابق، ص09.

(2) بشير ربوح، فلسفة الفعل... أشكال فلسفي بأفق تأسيسي، مرجع سابق.

(3) طارق بوحالة، فلسفة الفعل والإنسان الفاعل عند البشير ربوح، مداخلة في الملتقى المغاربي الدولي الثاني حول فلسفة الفعل، 24 و25 جويلية 2021، متاح على الرابط: **https://www.el-massa.com**

3-3- مقاربة تأسيسية: من الفلسفة النسقية إلى فلسفة الفعل:

أكد الأستاذ بشير ربوح، أنّ فلسفة الفعل تُمثّل موضوعاً جديداً في المجال التداولي العربي، فعندما نحصي التآليف في فلسفة الفعل فهي قليلة. ولم تُنشر حولها الكثير من المؤلفات في العالم العربي.

وأشار ربوح إلى وجود نصوص تراثية فلسفية يمثّلها الفارابي، والكندي، وابن سينا، وابن طفيل، يمكن أن نشتغل عليها، ونعيد حرثها وزرعها باستخدام أسمدة جديدة تُبقيها داخل نهر الحياة، كما أنّ هناك نصوصاً معاصرة، يُمكن أن تصلح لفلسفة الفعل يُمثّلها حسن حنفي، ومالك بن نبي، ومحمد أركون، وغيرهم. خالصاً إلى أنّ القبض على مفهوم الفعل عسيرٌ جداً، بسبب أنّه يجب ألا يكون مكروراً، ولا آليّاً؛ وأن الفعل الحقيقي هو ذلك الذي يُنتج معاني جديدة ويتصارع مع المعاني البائدة[1].

وفرّق بين مفهومي الفعل والعمل، على أساس أنّ العمل له علاقة بالروتين. وثمة تعدد في استخدام الكلمة التي تعبّر عن مضمون الفعل أو العمل، والاستخدام الرائج في الممارسة الفلسفية هو الفعل أكثر من العمل أو الممارسة مع حفظ قيمة الاستعمال مهما كان مأتاه، ويقتضي التّنبيه إلى أن لكل مقاربة أدلّتها الوجيهة.

وفي هذا الصدد يقول المرحوم الأستاذ محمد الصادق بلام «ومن الإشارات والتنبيهات التي يؤكد عليها الباحث ربوح البشير أن مفهوم الفعل لا يجب أن يُحْمَلَ على مدلول العمل، وإلا غُيّب الفاعل المؤسس للمعنى، والذي ترتسم تجليات الفعل عنده على أنها نضال ضد الكسل وكل صور الإحباط واللامسؤولية؛ لأن الفعل هو خلق للجديد وإبداع للمعنى »[2].

---

(1) ندوة بالجزائر تُناقش مفهوم فلسفة الفعل، نُظّمت بالمركز الثقافي بالجزائر الوسطى، 2019، متاح على الرابط: **https://alwatan.com**

(2) محمد الصادق بلام، التأسيس للفعل لازمة لنقد الذات وتفعيل لراهنيتها: قراءة في كتاب فلسفة الفعل، مؤمنون بلا حدود، 2016، متاح على الرابط: **https://www.mominoun.com/articles/4603.**

وضمن هذا التوجه، هناك محاولة للدكتور بشير ربوح والتي هي مجرد مقاربة للاقتراب من فضاء فلسفة الفعل حيث يقول «ولسنا ندّعي الإحاطة أو الإلمام بهذا الموضوع المترامي الأطراف، وليس في مستطاعنا المعرفي أن نجمع فيه كل ما قيل حوله، ونرفض جميع عبارات الإطباق والإنهاء، فنحن في مستهل الطريق نحو موضوع طريف وجديد »[1].

وتقوم هذه المقاربة على أن الفعل حركة ضد النسق وأننا حينما ندخل النسق فإننا لا ننتج فعلا، ذلك « أن كل نسق فلسفي يبنى على مفهوم رئيس واحد، يعد المقولة المركزية في النسق، إِذْ يحاول الفيلس وفتطبيقه على نظريات النسق كّلها (المثال عند أفلاطون، والموجود عند أرسطو، وواجب الوجود السينوي، وكوجيت وديكارت، وموناد اليبنتز، والمطلق عند هيجل) وتشتق منه مفاهيم ومقولات أخرى ذات دلالات متحولة تضبط النسق بأكمله، عبر توظيفها في نظريات محددة... إن النسق ينمو ويتسع ويتشعب من تطبيق المفهوم الرئيسي على مختلف النظريات أخل النسق، فماهية النسق تكمن في إمكانية رده إلى وحدة التفسير التي ترتكز إلى المفهوم الرئيس الذي يحكم النسق »[2].

ولتقريب الفهم أكثر حول مفهوم النسق (**System**)، نستعرض التعريف الذي أورده جميل صليبا في معجمه هو «مجموعة من الآراء والنظريات الفلسفية ارتبطت بعضها ببعض ارتباطاً منطقياً حتى صارت ذات وحدة عضوية منسقة ومتماسكة، وهو أعم من النظرية »[3].

---

(1) بشير ربوح، فلسفة الفعل... أشكال فلسفي بأفق تأسيسي، مرجع سابق.

(2) سليمان أحمد الظاهر، مفهوم النسق في الفلسفة (الإشكالات والخصائص)، مجلة جامعة دمشق، المجلد30، العدد03، سوريا، 2014، ص375.

(3) جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص361.

ويعرف النسق أيضا بأنه الإطار الفكري الشامل الذي ينظم فيه الفيلسوف أفكاره ونظرياته أو هو النسيج الذي ترتبط به أفكار الفيلسوف ونظرياته المتعددة في المباحث الفلسفية المختلفة كالمعرفة والوجود والقيم. فيقدم الفيلسوف أفكاره في صورة منهجية منظمة تتصف بالوحدة العضوية والاتساق والتكامل[1].

وفي ندوة نظمت بالمركز الثقافي بالجزائر العاصمة في شهر فيفري 2019 بعنوان: قراءة في كتاب فلسفة الفعل... من محاولات التأسيس إلى آفاق النقد، أكد الأستاذ ربوح على أنالفعل الذي يُنتجه النسق لا يُسمّى فعلاً؛ ذلك أنّ بعض الأنساق الدينية والاجتماعية ترفض، في بعض الأحيان، الأفعال المخالفة لها، مشيراً إلى أنّ مفهوم الفعل يُعدُّ واحداً من المفاهيم التي طردها النسق، ولهذا فنحن، كما يرى، نتناول فلسفة الفعل، لأنّنا نريد أن نفكر خارج الأنساق. كما أننا نفكر في فلسفة الفعل حتى ضد الأنطولوجيات الزائفة أو المغشوشة، من أجل الخروج من أزمة الإنسان المعاصر؛ لأنّ الأنطولوجيات لا تعدو كونها مجرد عكازات نتّكئ عليها لفهم فلسفة الفعل.

- **الأفلاطونية:** وهذا ما يعلمنا الدرس الأفلاطوني حسب ما يراه الأستاذ ربوح من أن الفعل داخل النسق معدوم أو ملغى والفعل الحقيقي ينبغي ان يكون خارج النسق، ففي نسق أفلاطون نقطة ارتكاز وهي نظرية المثل التي كانت المنطلق والأساس الفكري الذي شيد من خلاله نسقه الفلسفي، ذلك أن القولب وجود عالم مفارق هو طريق لتحصيل المثل العقلانية، وهو نفسه طريق إلى الحقيقة المطلقة لا بالنسبة إلى نظريتي الوجود والمعرفة فحسب بل إلى نظرية الأخلاق

(1) محمد سيد حسن، الفلسفة النسقية ونظرية الفوضى، مجلة الأفق الالكترونية، 2017، متاح على الرابط: **https://www.alfalq.com/?p=9839**

أيضا. وهذا دليل قاطع على التناسق الكبير بين جميع عناصر الفكر التي انصهرت وتفاعلت داخل البناء الفلسفي الأفلاطوني[1].

وهكذا نلاحظ مما تقدم أن نظرية أفلاطون وآراؤه في النفس هي مدخل حقيقي ونقطة بداية خاصة لآرائه التي انطلق منها في محور الأخلاق، وهذا يعني أن كل نظرية تحيل إلى أخرى بطريق أو بآخر ولا معنى للجزء إلا في إطار الكل. ومنا هنا فان كل الأفعال محددة مسبقا داخل النسق، ولا يمكن للفرد أن ينتج فعلا بخلاف نظام النسق لأن هذا في المنظور الأفلاطوني هو تهديم للنسق وإشاعة للفوضى، مما يجعل الرؤية الأفلاطونية لا علاقة لها بفلسفة الفعل.

إلا أن ربوح البشير يعتبر فعل الكتابة أهم فعل أبدعه أفلاطون «رُبما نعطف شَكلَ بالنسبة لأفلاطون حدثًا حفزه على التوجه صوب فعل أساسي وتاريخي، كان في المتن السقراطي مذمومًا، وهو فعل الكتابة، فلقد فهم أفلاطون: إن موت سقراط لم يكن حدثًا مقبولً فقط، لكن وبصورة شائعة ومُؤسفة، هي حكم على الحق، وهي بالضديد ما يمكن ترجمتها على أنها دعوة أحادية يُدشنبها مَهمة غير مألوفة، هي كتابة الفلسفة. «والانتقال نهائيًا إلى فضاء التدوين، بحسبانه فعلاً يُؤدي إلى تثبيت الخطاب الفلسفي في صحائف التاريخ، خوفًا منذها بوان محاء المعاني الفلسفية واندثارها »[2].

- **الرواقية:** وكما الحال مع أفلاطون، فقد اعتبر ربوح الرواقية فلسفة معادية لمفهوم الفعل لأنها فلسفة تدعو الإنسان إلى الانغلاق على ذاته وعدم التواصل مع الآخرين تماشيا مع الطبيعة التي تتحاشى الانفعالات والتأثرات والأهواء لأنها سبب تعاسة الإنسان.

---

(1) سعدية بن دنيا، نسق أفلاطون في الفلسفة اليونانية، مجلة مقاربات فلسفية، العدد01، الجزائر، 2016، ص128.

(2) بشير ربوح، فلسفة الفعل... مدخل معرفي وتقصّ مفهومي، مرجع سابق، ص10.

وتزرع فيه الخوف من الآخر، مما يدفعه إلى الانغلاق على ذاته وترك الآخر في المواجهة والتضحية به، وهو ما يتعارض مع مفهوم الفعل «الفلسفة الرواقية بنزعتها المُنسجمة مع الطبيعة تعتبر من منظورنا مُعادية لمفهوم الفعل الذي نفكر فيه »[1].

لذا يجب البحث عن مفهوم الفعل في الفلسفة خارج الأنساق بمختلف تشكلاتها الدينية والسياسية والاجتماعية والفكرية، إذ من المتعارف عليه أن كل نسق ينتج أفعاله ولا يرضى بالأفعال المعارضة أو المزعجة وبالتالي نريد أن نفكر خارج النسق أو خارج ما هو سائد لكي ننتج معنى جديد، وبفضل هذا التمشي «تزايد الانشغال بمفهوم الفعل في الفلسفة الغربية، وبدأت الإضافات تربو وتتكاثر، وقد تزامن ذلك مع تنامي نزعة التحرر من هيمنة الأنساق الكبرى، وبخاصة في صورتها الهيغلية، وتجلت هذه النزعة في المسعى النيتشوي، والماركسي، والفرويدي، الذي نصرفوا جهدًا كبيرًا في محاربة غريمهم الأساسي وهو الوعي الذاتي »[2].

ومن هذا المنطلق هناك من يربط الإرهاصات الأولى لمفهوم فلسفة الفعل بسقراط بحكم إمعانه في التركيز على جانب البراكسيس (**Praxis**) أي ما لا يقوله الفيلسوف بل ما يفعله، وفي تعاطيه الفلسفي متجنبًا الخوض الفلسفي التأملي الخالص كما دأب على ذلك متفلسفة اليونان.

- **الأرسطية:** وبعيدا عن التعالي الأفلاطوني البعيد عن الواقع، حاول أرسطو من خلال فلسفته الأخلاقية الاقتراب من الواقع الحسي والسياسي والاجتماعي والأخلاقي، ليلامس الحياة اليومية، داعيا الإنسان إلى مواجهة الواقع اليومي بفطنة دون أن يحرم نفسه من اللذة والمتعة ومن الصداقة مع الآخر « والانخراط

---

(1) بشير ربوح، فلسفة الفعل... مدخل معرفي وتقصّ مفهومي، مرجع سابق، ص10.
(2) المرجع نفسه، ص13.

في الواقع اليومي يعني عند أرسطو امتلاك المقدرة على اتخاذ المواقف، وإلا يكون الإنسان إمعة يتحرك سبهللا...»[1].

- **الماركسية:** تعد الماركسية من أكثر الفلسفات قربا إلى فلسفة الفعل لان لديها مفهوم الثورة والتغيير وتحارب الاغتراب والاستلاب وتنشغل بالحقوق، إلا انه لا يمكن إدراجها ضمن فلسفة الفعل لأنها تنشغل بالعمل وليس بالفعل، وهو مفهوم مرتبط بالاقتصاد والمردودية وبالنظام العام للعمل، بدلالة الاستهلاك والإنتاج، كما أن العمل يبنى على التكرار والنمطية وحب التملك، ويتخذ منحى التكلس، غير أن هذه الدلالات تغيب في (الفعل)، الذي يأخذ دلالة الإبداع والتجدد.

كما أنها تنشغل بفكرة الحتمية التاريخية، إذ يؤمن ماركس بالتاريخ الدائري، وهذا ما يؤدي إلى إلغاء الفعل لأن الحتمية تلغي الفعل الذي يتشكل في إطار الحرية.

- النيتشوية: تعد فلسفة نيتشه فلسفة فعل بامتياز، لأنه يؤمن بالحياة وبالتغير وبالاقتدار والقوة والحرية ويهدم ذهنية الكاهن فهو يعلمنا كيف نكون فاعلين ويكره فلسفة الانتظار.

بدأ مفهوم الفعل ينفتح على فلسفة نيتشه أو أنّ نيتشه وجد فيه ضالته الفلسفية، حين نبش جينيالوجياً في عمق الشخصية الارتكاسية التي استوطن فيها الكاهن وتشبعت بروح الاضطغان، فقد أدرك نيتشه بحسه الفلسفي أن أصل الأحكام الأخلاقية يرجع إلى فطنة الكاهن اليهودي، إلى "سيكولوجيا الكاهن الأولى"، ذلك الذي يعطي الإضطغان شكلا، ذلك الذي يقود الاتهام ويتابع مسعى الانتقام أبعد فأبعد، والذي يتجرأ على قلب القيم، ذلك أن الاضطغان هو الذي يحرك ذلك النوع من الكائنات التي حُرمت من ردّ الفعل الحقيقي، ردّ الفعل الذي يكون فعلاً.

(1) بشير ربوح، فلسفة الفعل... مدخل معرفي وتقصّ مفهومي، مرجع سابق، ص10.

- **الوجودية: من** خلال مشروعها الوجودي (الماهية اسبق على الوجود) إذ أن الإنسان كما يقول سارتر ليس ما أراد أن يكون وإنما ما بدأ أن يكون، فالإنسان هو صانع وجوده من حيث هو كائن حر يختار ما يريد أن يكون عليه وجوده. حتى أن سارتر تحدث عن كوجيتو جديد انطلاقًا من فلسفته الوجودية التي تهتم بسلوكيات الإنسان وأفعاله المتعددة، وتقول إن الإنسان ليس في ذاته إلا ما يفعله؛ أي أنه لا يمكن معرفة شخصية الإنسان إلا من خلال ما ينجزه وما يقوم به من أفعال أثناء وجوده التاريخي الفعلي.

ومن هنا ردد سارتر مقولته: "أنا أفعل إذن أنا موجود" في مقابل الكوجيتو التقليدي، الذي يحدد وجود الإنسان من خلال التفكير وحده: «أنا أفكر إذن أنا موجود »[1].

وعليه فان الفلسفة السارترية في نظر الأستاذ ربوح تنتمي إلى فلسفة الفعل لكن هذا الانتماء ليس مطلقا (جزئي) حيث أنها تتحدث عن الإنسان المجرد وليس على الإنسان الفعلي (الإنسان اليومي، العامل، الفلاح، المناضل، الثائر، المهاجر) فهي فلسفة البورجوازية.

- حنا ارندت: إن اهتمام آرنت بالفعل يمثل جزءًا من تيار أساسي في الفلسفة المعاصرة، وهو تيار "فلسفة الفعل" وبعبارة أخرى فإن تركيزها على الفعل- بوصفه الخاصية التي تميز الإنسان عن غيره ويثبت من خلاله وجوده الحقيقي- لا ينفصل عن هذا التيار الذي تبلورت ملامحه وأبعاده بشكل متكامل في القرن العشرين، سواء عند الوجوديين أو الماركسيين أو البراجماتيين.

وقد انصب اهتمام "آرنت" في جزء كبير منه على « الدفاع عن قيمة الحرية الفردية لدرجة أنها تربط بين السياسة والحرية برباط لا ينفصم، بحيث أصبحت دلالة السياسة

(1) كمال غبريال، العولمة وصعود الحداثة، دار دَوّن للنشر والتوزيع، القاهرة، **2010**، ص235.

الحقيقية كامنة في الحرية »[1]، فهي تساوي بين الحرية والفعل، ويتمثل جوهر الحرية عندها في القدرة على الفعل الإبداعي في ميدان السياسة؛ فالحرية- على حد تعبيرها- تعني « القدرة على استدعاء شيء إلى الوجود لم يكن موجودًا من قبل، ولم يكن مُعْطًى، حتى أنه لا يمكن إدراكه أو تصوّره »[2]، وبهذا المعنى فإن تحرير الإنسان لا يمكن أن يَحصُل إلَّا عن طريق الفعل الإبداعي وهو ما لن يتحقق إلَّا بانخراطه في ميدان السياسة.

---

(1) Arendt Hannah, The Promise of Politics, ed. and with an Introduction by Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2005, pp108, 120.

(2) حنة ارندت، ما هي الحرية، ضمن كتاب: بين الماضي والمستقبل: ستة بحوث في الفكر السياسي، ترجمة عبد الرحمن بشناق، مراجعة زكريا إبراهيم، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2014، ص204.

خاتمة

أظهرت نتائج البحث، أن الحديث عن وضع الفلسفة في واقعنا الفكري واستئناف حضورها ضمن هذا الواقع بعد فترة من النكوص والتوقف والركود. بما يستجيب لبيئتنا الثقافية والتاريخية والاجتماعية بعيدًا عن التأثر بالمذاهب الفلسفية الغربية مازال أملا يحدوا النخب الجزائرية بدليل وجود فرديات عملت على إنتاج متون ترقى إلى مستويات محترمة في الاجتهاد النظري، والفكري وأيضا جمعيات ودور نشر تشتغل، وهناك إرادة اجتماعية تعمل بعمق على إثراء الساحة الثقافية بجد.

ولعل مشروع الأستاذ ربوح حول التأسيس لفلسفة الفعل أحد الجهود الفردية التي حاولت بناء حركة ثقافية جزائرية إلا أن وفاته المفاجئة، جعلت مشروعه يتوقف ولم يكتمل وجعلت الساحة الثقافية تفقد أحد محركيها الفاعلين الذين يثيرون النقاشات الفكرية من حين إلى آخر.

يمكننا أن نلخص أهم النتائج المستخلصة من هذا البحث وأهم التوصيات:

- أظهرت نتائج الدراسة أن واقع الفلسفة في الجزائر حالياً، لا يسمح لنا بإقرار انخراط الفلسفة فعلياً في مشروع التنمية الفكرية والاجتماعية، إلا أن الأمل يظل معلقاً على إصلاح المنظومة التعليمية.
- ضرورة توجيه البحث الفلسفي إلى الاهتمام أكثر بالقضايا الاجتماعية السياسية، أي الفلسفة العملية، وتجاوز النقاشات الفلسفية الثانوية والاهتمام بجوهر القضايا الفلسفية الفعلية.
- إعطاء أهمية خاصة للترجمة عن فضاءات فلسفية أخرى، وتشجيع مشاريع الترجمة "المضادة"، أي من الفلسفة العربية إلى اللغات الأخرى.

- إن الغاية من فلسفة الفعل أن تساهم في إعطائنا المفاهيم والأدوات التي تساعدنا على قراءة واقعنا العملي الإنساني قصد تحويله، وتحرير الفكر الفلسفي من بوتقة المدارس والأنساق (الفعل حركة ضد النسق) من حيث هو نقطة عبور إستراتيجية نحو فلسفة اليومي.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ط5، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981.
2. بشير ربوح، فلسفة الفعل: من محاولات التأسيس إلى آفاق النقد، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2015.
3. جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.
4. حسن مجيد العبيدي، من الآخر إلى الذات، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2008.
5. حنة ارندت، ما هي الحرية، ضمن كتاب: بين الماضي والمستقبل: ستة بحوث في الفكر السياسي، ترجمة عبد الرحمن بشناق، مراجعة زكريا إبراهيم، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2014.
6. الزواوي بغورة، الخطاب الفلسفي في الجزائر: الممارسات والإشكاليات، مركز البحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، 2004.
7. الشريف طاوطاو، الدرس الفلسفي بالجزائر واشكال الإيديولوجيا، ضمن كتاب جماعي الدرس الفلسفي في الجزائر التحديات والآفاق، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2017.
8. عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، ط1، دار علا الدين للنشر والتوزيع، تونس، 2007.
9. فارح مسرحي، الفلسفة في الجزائر (الدرس والنص)، الوطن اليوم، الجزائر، 2017.
10. كمال غبريال، العولمة وصعود الحداثة، دار دَوّن للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010.
11. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

12. محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1984.

13. مصطفى كيحل، مدخل الى قضايا الفلسفة التطبيقية، ط1، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2018.

14. Arendt Hannah, The Promise of Politics, ed. and with an Introduction by Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2005.

- **المجلات:**

15. بشير ربوح، فلسفة الفعل... مدخل معرفي وتقصّ مفهومي، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد16، العدد04، 2019.

16. حيدر العايب، الكتابة الفلسفية في الجزائر: من الكتابة إلى النموذج دراسة في أعمال الدكتور عبد الرزاق بلعقروز، مجلة الكلمة، المجلد23، العدد93، 2016.

17. سعدية بن دنيا، نسق أفلاطون في الفلسفة اليونانية، مجلة مقاربات فلسفية، العدد01، الجزائر، 2016.

18. سليمان أحمد الظاهر، مفهوم النسق في الفلسفة (الإشكالات والخصائص)، مجلة جامعة دمشق، المجلد30، العدد03، سوريا، 2014.

- **المواقع الالكترونية:**

19. أيمن بوطرفة، تأزم الدرس الفلسفي في الجزائر: تشخيص لأزمة متعددة الأبعاد، موقع مقال متاح على الرابط: **https://mqqal.com/author/aymenboutarfa**

20. بشير ربوح، فلسفة الفعل... أشكال فلسفي بأفق تأسيسي، 2016، متاح على الرابط: **https://www.mominoun.com/articles/4173**

21. طارق بوحالة، فلسفة الفعل والإنسان الفاعل عند البشير ربوح، مداخلة في الملتقى المغاربي الدولي الثاني حول فلسفة الفعل، 24 و25 جويلية 2021، متاح على الرابط: **https://www.elmassa.com**

22. محمد الصادق بلام، التأسيس للفعل لازمة لنقد الذات وتفعيل لراهنيتها: قراءة في كتاب فلسفة الفعل، مؤمنون بلا حدود، 2016، متاح على الرابط: **https://www.mominoun.com/articles/4603**

23. محمد سيد حسن، الفلسفة النسقية ونظرية الفوضى، مجلة الأفق الالكترونية، 2017، متاح على الرابط: **https://www.alfalq.com/?p=9839**

24. ندوة بالجزائر تُناقش مفهوم فلسفة الفعل، نُظّمت بالمركز الثقافي بالجزائر الوسطى، 2019، متاح على الرابط: **https://alwatan.com**

فلسفة التربية

عند عبد الحميد ابن باديس

ط د. سفيان فاتن- المركز الجامعي البيض

مقدمة:

ضبط السلوك هو مظهر حضاري وإنساني يعكس تطور الإنسان وانفصاله عن العبثية والتلقائية، لذا كانت التربية مطلب إنساني بامتياز، والتربية هي ضبط وتوجيه عملية التعليم، أو هي كما يقول علماء النفس تنمية الوظائف النفسية بالتمرين حتى تبلغ كمالها شيئا فشيئا. ومن شروط التربية الصحيحة أن تنمي شخصية الطفل من الناحية الجسمية والعقلية والخلقية حتى يصبح قادرا على مسايرة الطبيعة والحياة ويعمل على إسعاد نفسه وإسعاد الناس. وتعد التربية ظاهرة اجتماعية تخضع لما تخضع له الظواهر الأخرى في نموها وتطورها وهي مسار يقوم على تطور الوظيفة أو عدة وظائف تطورا تدريجيا بالتدريب وعلى تجويدها وانتقادها أما التعليم فهو التدريس وهو مقابل للتعلم، ويشترط في التعليم توفير الشروط التي تسهل طلب العلم على المتعلم داخل المدرسة أو خارجها. والتعليم أخص من التربية لأن التربية تشمل نقل المعلومات إلى المتعلم مع العناية بتبديل صفاته وتهذيب أخلاقه.. والملاحظ أن فلاسفة التربية في كثير من الأحيان غلبوا التنظير على الواقع وهذا ما أفقد العمل التربوي قيمته، وبينت العديد من الدراسات الاستشراقية أن المنهج التربوي الباديسي تجاوز هذه الثغرة فربط التنظير بالتطبيق **فإلى أي مدى تعتبر التربية عنصرا فعالا لبلوغ الكمال الإنساني وبناء الشخصية المتكاملة في نظر ابن باديس؟** وللبحث عن حل للإشكالية وجب التعرض للعناصر التالية:

أولا: الفكر التربوي عند ابن باديس:

1- تعريف التربية:

إذا بحثنا في مفهوم التربية فسنجد هناك اختلافا كبيرا وواضحا بين المهتمين والدارسين في تحديد تعريف بحيث يكون هذا التعريف جامعا مانعا للتربية. ولكن هذا لا يمنع أنه إن عدنا إلى معناها اللغوي فنجد أن التربية «**مشتقة من كلمة ربى وتعني العناية بالشيء أو إصلاحه، فإذا قلنا: ربى فلان ولده فمعنى أنه أنشأه تنشئة حسنة وفق عادات المجتمع الذي يعيش فيه**»[1]، إذن التربية في معناها اللغوي هي التنشئة الحسنة وفق معايير اجتماعية متفق عليها داخل المجتمع، وبالتالي يخرج من مفهوم التربية حسب التعريف أعلاه كل من خالف الأعراف والعادات والتقاليد المتعارف عليها داخل ذات المجتمع، وهذا يقودنا للقول

أن هذا التعريف هو تعريف ضيق يرتبط بفترة زمنية معينة وبحالة اجتماعية قد تكون متوارثة.

وقد أستخدم الراغب الأصفهاني كلمة إنشاء والتي غالبا ما تستخدم لإيجاد الشيء المسبوق بالعدم[2]، وهذا ما يصدق على قولنا إنشاء جيل مثقف كون الإنسان لا يولد بالفطرة مثقف وإنما هو يحمل استعدادات فطرية تساعده على اكتساب المعرفة وتنمية ثقافته فالإنشاء هنا تأسيس سلوكات وأفكار وقيم لم تكن موجودة في الصغير على سبيل المثال من قبل وتطويرها حتى تظهر هذه الشخصية مستقبلا في مظهر اجتماعي يدل على الجهد المبذول في تربيته.

كما ذكر جميل صليبا في معجمه تعريفا للتربية فقال: « **التربية هي تبليغ الشيء إلى كماله، أو هي كما يقول علماء النفس تنمية الوظائف النفسية بالتمرين حتى تبلغ**

---

(1) علي الحسن الدوري، أصول التربية في مفهومها الحديث، إثراء للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2009، ص17.

(2) عبد المجيد زهادت، التربية والتعليم في نهج البلاغة، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لبنان، **2005**، ص101.

كمالها شيئا فشيئا »[1]، بمعنى أن التربية جهد مبذول من طرف المربي وليا كان أو معلما يسعى من خلاله لتأسيس شخصية قويمة ومتزنة مستندا على تنمية القدرات والمعطيات القبلية التي تخلق مع الإنسان حتى تبلغ مصاف الكمال ويتحقق ذلك بتقوية الملكات وتهذيب السلوك، أي هي توجيه الطفل وفق خطوات ممنهجة وبحرص شديد من الناحية السيكلوجية والناحية البيولوجية وكذلك الأخلاقية لتكوين هذه الشخصية التي يسعى إليها المربي والتي ستصبح في المستقبل قادرة على مواجهة الحياة.

وتعد التربية ظاهرة اجتماعية تخضع لما تخضع له الظواهر الأخرى في نموها وتطورها فهي مسار يقوم على تطور وظيفة أو عدة وظائف تطورا تدريجيا بالتدريب وعلى تجويدها وانتقادها[2]. وهذا ما يبرر أن من يقوم على فعل التربية شخص له مميزات خاصة كالقدرة العقلية والنفسية وكذلك الجسمية التي تمكنه من أداء هذه الظاهرة الاجتماعية، والوظيفة السامية وتطويرها كما ينبغي.

إذن التربية هي عملية تستهدف الفرد من حيث هو كائن ذا بعد اجتماعي، وبعد نفسي، وبعد قيمي ونقصد هنا بالبعد القيمي الأخلاق والجمال مخلوق باستعدادات يمكن تهذيبها وتطويرها وتوجيهها وفق أخلاقيات ومعارف حسنة وتهدف إلى بناء شخصية متزنة يمكن أن تكون فاعلة بنحو إيجابي في مجتمعها.

2- مفهوم التعليم:

التعليم كمصطلح براني اللفظ لا يخرج عن كونه عملية تلقين أي إيصال فكرة معينة أو معلومة للمتلقي ولكن إن بحثنا في جوانية معناه يتضح أنه يحتكم إلى مجموعة من الشروط التي تجعل منه مهمة سامية جدا تخرج عن كونها تلقين يمارسه

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص266.

(2) أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1، عويدات للنشر والطباعة، لبنان، 2008، ص322.

أي كان، لأن مفهوم التعليم يتضـمن الحاجـة إلى معلـم، والمعلـم الصـالح هـو شـخص ذو كفاءة عالية غزير المعرفة واسع الثقافـة، وهـو عـلى قـدر مـن معرفـة بنفـوس المتعلمـين، وخصال خلقية حميدة تجعل منه مؤهلا لبناء جيل واعي كما يكون ملتزم بأدوات التعليم كعامل أساسي لإنجاح العملية التربوية.

وبالإضافة إلى المعلم فإنه «**يشترط في التعليم توفير الشروط التي تسهل طلب العلم على الطالب داخل المدرسة أو خارجها. والتعليم أخص من التربية لأن التربية تشمل نقل المعلومات إلى الطالب مع العناية بتبديل صفاته وتهذيب أخلاقه. ويركز التعليم على نقل المعلومات بطرق مختلفة**»[1] .

وقد نفهم التعليم على انه العملية المقصودة التي تؤدي إلى سـقل المتعلمـين المعـارف بواسطة مؤسسات أنشئت خصيصا لهذا الغرض، ويقوم أفراد اختـيروا ودربـوا لقيـام بهـذه العملية بهدف الحصول على المعرفة واكتساب المهارة وتنمية قـدرات وطاقـات خاصـة[2]. حيث يمكن من خلال العملية أن يحقق الفرد كفاءته وفردانيته.

ثانيا: مفهوم التربية والعلم عند ابن باديس:

1- مفهومه للتربية:

التربية عند عبد الحميد ابن باديس هي الإصلاح ويقصد بها إصلاح الفـرد مـن جميـع جوانبه فالتربية النفسية هـي إصـلاح الـنفس وتهـذيبها والتربيـة الاجتماعيـة هـي إصـلاح سلوكات الفرد وفق ما هو متعارف عليه داخل مجتمعه وغيرها من الجوانب الأخرى.

---

(1) الدراجي زروخي، الأبعاد الفلسـفية للنظـام التربـوي عنـد جمعيـة العلـماء المسـلمين، ط1، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية، الجزائر، **2015**، ص42.

(2) نايف القيسي، المعجم التربوي وعلم النفس، ط1، دار أسامة، عمان، الأردن، 2006، ص170.

والتربية عند ابن باديس تشمل كل هذه الجوانب وتبدأ بإصلاح النفس وهو يؤكد على ذلك قائلا: «**إن صلاح الإنسان وفساده إنما يقاسان بصلاح نفسه وفسادها، وإنما رقيه وانحطاطه باعتبار رقي نفسه وانحطاطها، وما فلاحه إلا بذكائها وما خيبته إلا بخيبتها** »[1]، إذا كان إصلاح الشيء هو إعادته كما كان فهذا يعني أن هذا الشيء في بدايته كان صالحا وقد طرأ عليه حادث أو جملة من الحوادث التي جعلته يتغير عن صلاحه ذاك. وهكذا يكون مفهوم عبد الحميد ابن باديس للتربية هو مفهوم أقرب منه للواقعية كونه لا ينحصر بزمن معين ولا بمعتقد اجتماعي معين، ويحتاج إلى جهد شخصي من المربي ويقابل الإصلاح في اللغة الإفساد والأخير هو فعل مذموم كونه ينبئ بخراب المجتمعات ولا ينبغي ألا يقابل بخنوع أو نكوص، لهذا تعد التربية بمثابة الرسالة ومنزلة المربي منزلة عالية جدا لأنه معني بإصلاح البشرية، ويقول المولى عز وجل: ﴿ **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)** ﴾ (**سورة الشمس، الآيتين 9-10**)، والفلاح لا يتحقق إلا بالإصلاح والخيبة لا تكون إلا بتركه والعيش في الغفلة.

وآمن ابن باديس من خلال مشروعه التربوي بأن المجتمع الجزائري بكل أطيافه كان يتسم بالصلاح قبل الاستعمار الفرنسي الغاشم، ولكن الاستعمار حادث طرأ على الجزائر وشعبها وجعل الشعب يعيش أزمة هوية من خلال ما قام به من جرائم في حق المدارس والزوايا وكذلك المساجد التي كانت بمثابة المكان الذي يتلقف منه الفرد الجزائري بعض المعارف. لذلك كان مشروع ابن باديس النهضوي بمثابة انتفاضة من نوع جديد فهي ليست انتفاضة مسلحة مثل باقي الانتفاضات وإنما هي انتفاضة ضد الجهل وضد مشروع الفرنسة الذي كانت تسعى فرنسا جاهدة لبثه في كل

(**1**) عبد الحميد ابن باديس، تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج1، ط1، دار الرشيد للكتاب والقرآن، الجزائر، 2009، ص207.

جزء من أجزاء الجزائر المحتلة حيث حاول عبد الحميد ومن معه من المثقفين المناضلين التوجه نحو التأسيس لمشروع تربوي يعتبر كمهادنة للاستعمار وكأسلوب تكتيكي جديد للحفاظ على مقومات الأمة من عروبة وإسلام.

إذن يمكننا القول أن عبد الحميد ابن باديس يفهم التربية على أنها القدرة على الإصلاح فحاول جاهدا بنية صادقة وخالصة من خلال نظامه التربوي إصلاح المجتمع الجزائرية وبهذا المعنى فإن ابن باديس قد أسس لمفهوم مزدوج للتربية فالإصلاح هو إصلاح النشء وتربية لهم عبر طريق التعليم وهذا هو المعروف والسائد عند المربيين عامة، وابن باديس توجه إلى طرح مفهوم أعمق للتربية وأشمل في نفس ذات الوقت وهذا ما يتضح في محاولته تغير التفكير والسلوك والقيم وتوجيه أمة كاملة بما يمكن أن يفهم على أنه تربية والأهم أن مفهومه للتربية لم يبقى مفهوم طوباوي وإنما جسد كعملية واقعية سعى من خلالها لإصلاح شباب الجزائر المستعمرة.

أما عن مفهوم العلم عند ابن باديس فهو يرى انه «**إدراك جازم مطابق للواقع عن بينة سواء كانت تلك البينة حسا ومشاهدة، أو برهانا عقليا كدلالة الأثر على المؤثر، والصنعة على الصانع فإذا لم تبلغ البينة بالإدراك رتبة الجزم فهو ظن وهذا هو الأصل.. ويطلق العلم أيضا على ما يكاد يقارب الجزم ويضعف فيه احتمال النقيض جدا** »[1]، فالعلم بالنسبة لابن باديس لا يخرج عن كونه تطابق المفهوم مع الماصدق بحيث لا يكون هناك أي شك في طبيعة هذا الشيء المعروف مع ما يختلج دماغ المتعلم وبهذا فابن باديس يستبعد أن تكون المعرفة الظنية علم لأنها تحتمل احتمالين أحدهما قد يكون كاذب والأخر صادق وبهذا يوضع صاحبها موضع الحيرة وهذا ليس علما بالشيء من باب اليقين فإذن كل معرفة تدخل باب الظن لا يمكن اعتبارها معرفة حقيقية.

(1) عبد الحميد ابن باديس، تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، المرجع السابق، ص262.

لكنه من جهة أخرى يعترف بالمعرفة التي تقارب الجزم على سبيل أنها علم لأن هذه الأخيرة لا تضع صاحبها موضع الحيرة حيث أن احتمال تطابق البينة من الناحية الحسية ومن الناحية العقلية يقترب من درجة الجزم والشك فيها عارض نسيبي، واحتمال النقيض فيها ضعيف جدا.

كما يرى عبد الحميد ابن باديس في العلم وسيلة تقود الإنسان إلى التقوى وترتقي به إلى مراتب عليا في دار الدنيا وكذلك في جنات الآخرة وذلك مصداقا لقوله عز وجل: ﴿ **يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ** ﴾ (**سورة المجدلة، الآية:11**)، فالعلم شرف وفضل لا يمكن أن يفوته عاقل فهو حياة للقلوب وإمام العمل، وهو مرتبط بتفكير الإنسان يستقيم باستقامة التفكير ويعوج باعوجاجه ويشترط لاستقامة طلبه النية الخالصة فقد تكون هذه النية لذات الله وحده وهو الأفضل، وقد يرجو منها المتعلم بالإضافة لطلبه العلم لوجه الله تحقيق فائدة دنيوية ولا مانع في ذلك حسب ما اتفق عليه العلماء مادامت الفائدة المنشودة لا تأثر على الأخيرة وموجهة لفعل خير.

2- علاقة التربية بالتعليم:

تعد العلاقة بين التربية والتعليم علاقة ضرورية فيوجد فكل منهما مرتبطا بالآخر ولا يكتمل أحدهما إلا بوجود الآخر وهناك تكامل كذلك من حيث الأهداف والغايات، ولا يمكن الفصل بينهما إلا لضرورة البحث، غير أنه يمكن أن يكون لكل منهما أهدافا خاصة ومميزة منها أهداف معرفية، وأخرى تربوية، ومنها أهداف تربوية ومعرفية تجمعهما مقرر دراسي واحد وتتزامنان في التوقيت وقد يكون المؤسسة كذلك مكانا يؤدي إلى حتمية العلاقة بين التربية والتعليم « **وبالسير وفق هذا التعامل التربوي مع مواد التدريس حققنا عدة أهداف تربوية وسلوكية وثقافية أهمها أمران مهمان هما المعرفة والتربية والعلم والأخلاق، وفي سياق هذا البحث المعمق في**

منظومة العمل التربوي يمتلك الطلاب المعرفة ويتعلمون في الوقت نفسه كيف يكبحون جماح النفس والسيطرة على غرائزهم والارتقاء إلى مستويات راقية متحصنين من عواصف الانحرافات الفكرية والثقافة الغربية، ويأخذ هذا النسق التعليمي المبني على الوعي المجتمعي إلى تهيئة وتوفير الفرص لتحقيق التكامل المطلوب بين التربية والتعليم »[1]. إذن كانت نتائج هذا التكامل بناء جيل على قدر كبير من المعرفة والعلم ومشبع بالأخلاق فيتمكن الطالب من امتلاك المعرفة وكذلك تحجيم رغباته وميوله ووضعها في إطارها الأخلاقي الذي حدده الشرع، أو الذي تعارف عليه وفق مجموعة الأعراف والتقاليد فبتضافر التربية والتعليم يخرج جيل يقود الأمة إلى الرقي والتحضر وإلى أعلى درجات الإنسانية لا جيل تقوده غرائزه وملذاته وتتهاوى به إلى مراتب اللاعقل وتنهار إنسانيته وقيمه ويستفحل الجهل ولا يمكن اللحاق بركب التقدم والتطور.

الواقع المعاش هو الذي يؤثر على عقول وأفكار معاصري تلك الحقبة الزمنية والظروف المعيشية تعتبر كاختبار يحدد مدى تجاوب النخبة معه وكيفية التفكير في حلول للمشاكل التي يعانيها أبناء بلده، وابن باديس عاش في بيئة مستعمرة استفحل الجهل فيها نتيجة غياب مؤسسات التعليم جراء ما فعله المستعمر متربصا بمثقفي الجزائر وبمدارسها ومؤسساتها التعليمية، فكان هذا الوضع محفزا لابن باديس ودافعا له حتى يؤسس لفلسفة تربوية استمدها « **من خصوصيات المجتمع الجزائري بشكل خاص ومن الفكر الإسلامي بشكل عام، وقد عكست تجربته التربوية استيعابا دقيقا لوضعية الجزائر المحتلة وقد انطلق العمل التربوي لتأمين الأرضية الخصبة للمواجهة المطلوبة التي أفرزتها الحقبة الاستعمارية والمتمثلة في المؤامرة ضد الهوية الوطنية المكونة من الفرنسة والاندماج والميز العرقي، وأن التصدي لإحباط تلك**

---

(1) الدراجي زروخي، <u>الأبعاد الفلسفية للنظرية التربية عند جمعية العلماء المسلمين</u>، مرجع سابق، ص95.

المؤامرة يكون عبر وسيلة التربية والتعليم وغرس العقيدة في عقلية المجتمع، وجعل ابن باديس من التربية الدينية والخلقية وتحفيظ القرآن الوسائل البديلة لجمع شمل الجزائريين وتوحيد الصفوف »[1]، إذن كان العمل التربوي هو السلاح الذي اعتمده ابن باديس للوقوف في وجه المخطط الفرنسي، حيث كان جازما بأن التربية والتعليم هي اللبنة الأولى في بناء مجتمع مثقف وتكوين ثقافة جديدة رافضة للواقع الجزائري المرير مستندا دائما إلى تحفيظ القرآن الكريم والعمل بتعاليمه، كما كان يرتكز على التربية الخلقية، ولقد عمل على توسيع المقروئية بين الشباب ونشر وسائل التعليم، وتأسيس أطر فاعلة وظيفية ضد مدرسة الفرنسة الفرنسية، ومن ثم كان نداء ابن باديس في البصائر في ديسمبر 1936م، بعد مرحلة هامة في تحديد المفاهيم التربوية وبناء الأطر الناجعة لحركته العلمية، بضرورة الرجوع إلى المنهج التربوي الذي سار عليه الرسول الكريم وصحابته في تعليم الدين والذي كون به رجالا قدموا للأمة الإسلامية أشياء عظيمة[2].

إذن علاقة التعليم بالتربية من وجهة نظر ابن باديس علاقة لزومية لا يستقيم مشروعه النهضوي الا بتضافر الجهود لمحاربة الخطة التي أقامها المستعمر لتجهيل الشعب واستبدالها بنخبة واعية من المثقفين الذين يدكون على ابسط تقدير مقومات هويتهم وتعاليم دينهم ويدركون خطورة المستعمر ليشدو الهمم في مجابهته.

ثالثا: المنهج التربوي عند عبد الحميد ابن باديس:

1- الوضع التربوي الذي عاصره:

يذكره التاريخ ويتفق عليه بإجماع دون أي تشكيك أن الفترة التي عاشها ابن باديس هي فترة الاستعمار الفرنسي الذي دام ما يقارب قرن واثنين وثلاثين سنة هذا

---

(1) الدراجي زروخي، الأبعاد الفلسفية للنظرية التربية عند جمعية العلماء المسلمين، المرجع السابق، ص44.

(2) شريف رضا، تجربة التجديد والإصلاح في فكرين باديس ومحمد عبدو، ط1، مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار، الجزائر، **2011**، ص59.

المستعمر الذي علم بيقين أن جهل الأمم بتاريخها ولغتها ودينها هو ما يسهل عليه التوغل أكثر في البلاد وبسياسة التجهيل هذه يمحو أي فرضية لخروجه منها، فعمد منذ ولوجه الجزائر إلى غلق المساجد والكتاتيب والزوايا لأنه أدرك دورها الفعال في المحافظة على شخصية الأمة فقام المستعمر بحرق الكتب والمكتبات ونكلوا بكل مصادر الفكر والمعرفة « **عمد إلى تدمير معالم الثقافة والفكر فيها، وقد ظهر حقده الصليبي في إصراره على تحطيم مقومات الأمة وفي مقدمتها الدين الإسلامي واللغة العربية** »[1]، هذا ما جعل التعليم يصل إلى أدنى مستوى له وشيئا فشيئا تناقصت نسب المتعلمين من الأهالي حتى كادت تنعدم ومع تزايد نسبة الجهل وتناقص عدد المعلمين ومثقفي الأمة الذين راحوا شهداء تلبية لنداء الوطن دخلت الجزائر مرحلة خطيرة جدا تهددها الفرنسة وفقدان مقومات الشخصية الجزائرية.

وتحدث أبو اليقظان نائب الأمين العام لجمعية العلماء المسلمين واصفا حال المجتمع حينها قائلا: « **مرت على الشعب الجزائري أحقاب متطاولة ساد فيها المبيدان، الجهل والخرافات، واستغلها الفريقان الأمراء والرؤساء الروحيون، فعاشت الأمة الجزائرية طيلة هذه الأحقاب بين فكي الجهالة والفوضى الدينية تتقاذفها الأمواج من الفتن، وتدافعها أعاصير من الشرور إلى أن فيض الله لها من أتباعها رجالا علماء حكماء هم لها بمثابة المطر**»[2]، وهذه شهادة تؤكد أنه لا وجود لمناهج علمية في ذلك الحين ولا يمكن الحديث عنها، حيث ساد الجهل والخرافات وسيطر التفكير الصوفي المتطرف الذي كان يؤمن بالقرابين وعاشت الجزائر في تلك الحقبة شيئا من الجهل والفوضى حيث اختلت داخلها الموازين.

---

(1) مصطفى محمد حميداتو، عبد الحميد ن باديس وجهوده التربوية، ط1، كتاب الأمة، الدوحة، 1997، ص36.

(2) نقلا عن: بدر حمد العازمي وآخرون، تطبيقات التربية الإصلاحية في فكر الشيخ عبد الحميد بن باديس، مجلة جامعة السلام، العدد07، 2018، ص5.

لهذا انتفض مجموعة من المثقفين وعلى رأسهم ابن باديس وأخذوا على كواهلهم مهمة إصلاح المناهج وتعويضها بمناهج جديدة من شأنها أن تساعد في تثقيف الشعب وبناء الشخصية المتكاملة، وبالرغم من محدودية الإمكانيات وسيطرة الطرق التقليدية إلا أن ابن باديس استطاع أن ينشأ طريقة خاصة يستخدمها في التعليم والتربية وهي طريقة التعليم الحر التي سعى من خلالها لترسيخ قواعد الأمة والمحافظة على الشخصية الجزائرية بكل مقوماتها وركز في ذلك على التعليم حيث يقول: « **فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته وما يستقبل من عمله لنفسه ولغيره... ونعني بالتعليم: التعليم الذي يكون به المسلم عالما من علماء الإسلام يأخذ عنه الناس دينهم ويتقدمون به فيه** »[(1)]، حيث أنتبه ابن باديس إلى أن استقامة الأمة لا تكون إلا باستقامة أبنائها فهم رجال المستقبل، ولا ينبغي إهمالهم بل وجب إعدادهم للحياة والسبيل في ذلك هو التعليم، وليس أي تعليم ولكن خص التعليم الإسلامي كتعليم حقيقي يكمل شخصية الفرد ويمكن أن يستفيد منه أبناء أمته.

واعتبر ابن باديس هذه المهمة بمثابة الرسالة ورأى أنه من الضروري جدا تأسيس منهج جديد حيث يقول: « **هل نعد منهجا ينبت به أبناؤنا نباتا حسنا فيكون رجاؤنا عظيما، أم نستمر على ما نحن عليه فيضيع الرجاء؟، ذلك ما نسأل عنه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم** »[(2)]، نستشف من قوله هذا أن الشيخ كان منهما بحال أمته وما آلت ليه الحالة الثقافية والعلمية وأنه يجتهد جاهدا بنية خالصة لتحسين الوضع، واعتبر أن هذا واجب يحاسب عليه أمام المولى عز وجل لذلك وهب ابن باديس عمره للتدريس فحاضر وخطب في جميع فئات المجتمع.

(**1**) عبد الحميد ابن باديس، آثار ابن باديس، ج4، ط1، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، **1968**، ص74.

(**2**) نقلا عن: مصطفى محمد احميداتو، عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، المرجع السابق، ص104.

كما ركز في طريقة تعليمه على الكيف لا الكم؛ بمعنى انتقاء المعلومات النافعة وإن كانت قليلة وان لا يكون منهجهم يعتمد على حشو المعارف دون أن تكون نافعة ولها تأثيرها ويقول البشير الإبراهيمي أنه قد اتفق مع ابن باديس خلال أحد الاجتماعات التي كانت تعقد للتباحث في تأسيس جمعية العلماء المسلمين في المدينة والتي تم فيها تحديد طرق التعليم وكيفيته فيقول: « **وكانت الطريقة التي اتفقنا عليها أنا وابن باديس في اجتماعنا في المدينة، في تربية النشء هي ألا نتوسع له في العلم، وإنما نربيه على فكرة صحيحة، ولو مع علم قليل فتمت لنا هذه التجربة في الجيش الذي أعددناه من تلاميذنا** »[1].

لذلك اهتم بتدريس القرآن والسنة كونهما المصدران الأساسيان في التشريع الإسلامي وتدريس اللغة العربية وفنونها وتدريس العلوم الشرعية من فقه وأصول وغيرها، كما أكد على ضرورة دراسة المواد الاجتماعية والتاريخ من تاريخ وجغرافيا وأخلاق وشجع في مشروعه التربوي على تدريس المواد التي تربي العقل وتنمي قدراته كالرياضيات وجعل من المعلم هو المسؤول على تحريك فاعلية المتعلمين بدفعهم للحوار والمشاركة.

وتعود محدودية مؤلفاته في التربية والتعليم إلى اهتمامه بالبناء لا التأسيس حيث رأى أن الشعب الجزائري ليس بحاجة اليوم إلى خط مجموعة من الكتب تملئ حيزا في رفوف المكتبات لا يقرأها أحد خاصة في زمن ذلك الجيل الذي انتشرت بين أطيافه الأمية.

والجهل، ولكنه رأى الأهم هو تأليف الأجيال حيث أصبحت ضرورة ملحة حاليا فاعتبر إعداد معلم واحد كفء يتصدى لمحاربة الجهل الذي تفشى في ربوع الوطن

(1) المرجع نفسه، ص105.

خير من تأليف ألف كتاب لا يقرأ[1]، كما أن تأليف الكتب كان سيعيقه عـن هـذه المهمـة النبيلة التي اختارها وقد أحسن ابن باديس في اختياره لمهمة تأليف الرجال كـما يسـميها؛ واستثمار منهجه التربوي بشكل تربوي وأخلاقي ومحاولة الارتقاء بطـرق وأسـاليب العمـل التربوي وتكييفها مع مضامينها وأهدافها تمكنه من تأليف جيل من الرجـال ينشـئون عـلى قيم الإسلام وعلى لغتهم العربية ليكبروا بشخصيات متوازنة عقليا وروحيا، يمكنهـا التمييـز بين الخير والشر، الحق والباطل فبذلك تستطيع أن تسلك مسلك الخير وترخي حبال الشر.. كل ذلك وهو مقتدي بالمربي الصالح، ورجـل واحـد يمكـن أن يـألف مجموعـة أخـرى مـن المتعلمين وهكذا تتوارث هذه المهمة السامية بين الأجيال ويصبح عدد المتعلمـين في تزايـد مستمر ويقضى ولو نسبيا على انتشـار الجهـل والأميـة، وقـد آمـن بنبـل مهمتـه واعتبرهـا متوارثة عن الأنبياء والرسل الذين اصطفاهم المولى عز وجل لتـذكير الـبشر، فتكـون مهمـة المعلمين والمربين أن يذكروا بالقيم الصالحة وبتعاليم الدين ويحفظوا على اللغة وينشروها، كـما أن اختيـار هـذه المهمـة جعلـت ذكـرى الرجـل خالـدة في نفـوس الأجيـال الجزائريـة المتعاقبة.

وكما أن الرسل والأنبياء لا يفرقون بين أحـد في نشر دعـواهم انـتهج ابـن بـاديس منهجهم فجعل التعليم حق للجميع لم يحدد سنا معينة للالتحاق بصفوف الطلبـة في المدارس حيث توافدت عليه كـل الأعـمار وكـل المسـتويات خاصـة وأن الأوليـاء كـانوا يرفضون دخول أولادهم للمدارس الفرنسية، وكرس أيضا وقتا لتعليم البنات وآمن بأن المرأة هي ركيزة المجتمع حيث يمكن للأم المثقفة المتعلمة والمتشبعة بنصـوص الـدين والشرع الإسلامي أن تنشئ جيلا متعلما مثقفا يؤتمر بأوامر دينه وينتهي عـن نواهيـه وفي هـذا يقـول: « **إذا أردنـا أن نكـون رجـالا، فعلينـا أن نكـون أمهـات دينيـات ولا**

(1) جمال زواري، الإمامان حسن البنا وعبد الحميد ابن باديس تشابه المنهج رغم اختلاف الظروف، مجلة الإرشاد، العدد04، الجزائر، **2015**، ص34.

سبيل لذلك إلا بتعليم البنات تعليما دينيا، وتربيتهن تربية إسلامية... وإذا تركناهن على ما هن عليه من الجهل بالدين، فمحال أن نرجو منهن أن يكون لنا عظماء الرجال »[1]، فآمن أن الخلق الصحيح والعلم المتين بهما تتحقق الشخصية المتكاملة وأن المرأة ركيزة المجتمع، والأم بشكل خاص يمكنها أن تساعد في صناعة هذه الشخصية لذلك أولى تعليم الفتيات مكانة مهمة وعمل على تشجيعهن للتعليم من خلال التعليم المجاني في المقابل لم يكن يدفع ثمن التعليم للذكور إلا من كان مقتدرا على ذلك والبقية يتعلمون بالمجان.

إذن ابن باديس في منهجه التربوي تبنى المنهج النبوي كونه آمن أن التربية كانت مهمة الأنبياء والرسل وقد توارثها المربيون والمصلحون من بعدهم لهذا سار هو على الدرب وأعتبر أن التربية حق للجميع لا يستثنى منه أحد، كما ركز على جودة ما يقدمه في مقابل الكم المقدم، وركز في تقديمه للعلم على فكرة شمول الإسلام فهما تصورا ممارستا وتطبيقا حتى يصل بالتربية إلى بلوغ الكمال الإنساني ونحت الشخصية المتزنة عقليا وروحيا.

رابعا: الفكر التربوي لابن باديس وملائمة روح العصر

إن التربية الممنهجة الصحيحة هي السبيل للمحافظة على الشخصية، ولقد اتخذ ابن باديس من منهجه التربوي سبيلا للمحافظة على الشخصية الجزائرية الإسلامية وقد واستوفى هذه النقطة، لكنه أيضا لم يمانع في بيئة الثقافة الجديدة التي انفتح عليها الشعب العربي عموما بعد الحروب الصليبية، تلقاها الجزائري بشكل خاص إثر الاستعمار الفرنسي ولم يرفض ابن باديس النهل منها طالما أنها لا تتعارض والإسلام الصحيح ويقول في هذا المقام: « **حافظ على حياتك، ولا حياة لك إلا بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك وجميل عاداتك، وإذا أردت الحياة لهذا كله فكن أبن وقتك،**

(1) نقلا عن: مصطفى محمد احميداتو، عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، المرجع السابق، ص71.

تسير مع العصر الذي أنت فيه بما يناسبه من أسباب الحياة وطرق المعاشرة والتعامل»[1]، أي كن ابن زمانك وتفاعل مع ما يطرحه الزمان من تقدم علمي، تقني وثقافي، وتعامل مع الآخرين المختلفين عنك طالما ذلك التعامل لا يتنافى ومقومات الجنسية القومية والإسلامية.

وكما سلف الذكر أن التربية هي بلوغ الشيء كماله، فيكون كمال الإنسان بتحقيقه للشخصية المتزنة روحيا من خلال التشبع بالتربية الإسلامية وتربية اجتماعه، مستقيم السلوك لا يتنكر لتراثه وجميع عاداته وتقاليده، ومعتدل أخلاقيا، بالإضافة إلى ذلك فهو لا يرفض الوافد عليه دون فحص وتمحيص وتمييز بين النافع والضار، ولا يشترط أخذه للوافد من الثقافات الأخرى تركه وتخليه عن تراثه، وهذا ما يستلزم أن يكون شخصا عاقلا متحكما في اختياراته ومن ثم يكون قد بلغ الكمال الذي ينشده وبالتالي فابن باديس أخذ موقفا وسطا بين دعاة الأصالة ودعاة المعاصرة حيث يؤكد أن الأخذ من أحد الاتجاهين لا يمنع أخذ الإنسان من الاتجاه الآخر لكن على أن يعرف اختيار ما ينفعه وينفع أمته من الجانبين.

والمقولة المذكورة أعلاه تؤكد موقف ابن باديس من تعامل الفرد مع معطيات عصره فبالإضافة إلى المبادئ التي تقوم عليها حركة الإصلاح من الحفاظ على الذات وعلى حياة الآخرين وضرورة تحقيق اللحمة بين أفراد المجتمع الواحد والحفاظ على الدين الإسلامي كونه الركيزة الأساسية التي تستند إليها الحركة في مشروعها التربوي وتسعى لتربية الأجيال على الامتثال لأوامر الله والانتهاء عن نواهيه، أعتبر الدين مخلص الإنسان من حيوانيته ويجعل من العقل جوهرا له فبذلك يمكنه التميز في اختياراته وتنظيم سلوكاته والابتعاد عن الشرك والخرافات كالاستعانة بأهل القبور لقضاء مصالح الأحياء[2].

---

(1) عبد الحميد ابن باديس، آثار ابن باديس، ج3، المرجع السابق، ص43.

(2) أحمد مريوش، أضواء على إسهامات العلامة عبد الحميد ابن باديس في النهضة الجزائرية الحديثة، مجلة التربية والأبستمولوجيا، العدد01، 2011، ص137.

وهذا كله لا يخرج عن الأهداف الأساسية التي كان يرجوها ابن باديس مـن مشروعـه التربوي والتي يأتي في مقدمتها أحداث التغير الداخلي للفرد بدايـة بتنشـئته تنشـئة دينيـة صحيحة ومن ثم تأهيل هـذا الفـرد ليكـون ذا شـأن في المسـتقبل مـن حيـث المشـاركة في القرارات السياسية وإمكانية تحقيق الرقي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي فقد آمن ابـن باديس بأن الكمال الإنساني متوقف على قوة العلم وقوة الإرادة وقوة العمل.

خاتمة

نخلص في الأخير إلى القول بأن التربية في فلسفة عبد الحميد بن باديس انطلقت من تصحيح التصورات والمفاهيم لدى الفرد ومن بعد ذلك انتقلت إلى إحياء اللغة العربية كوسيلة في التربية وثقافتها، والعمل على نشرها في البلاد بعد أن عمل الاحتلال على وأدها ودفن حضارتها في الجزائر أكثر من قرن من الزمن، والعمل عن طريق خفي تحت ستار تعليم الدين والوعظ والإرشاد، وتوجيه التربية نحو القضاء على الاستعمار وعلى كل سياسات الفرنسة والتنصير والتجنيس والإدماج التي يسير عليها الاحتلال في الجزائر ومنه العمل من أجل استقلال الجزائر وضمها إلى الأسرة العربية الكبرى، هذا من جهة ومن جهة أخرى تحقيق النهضة في الجزائر هو الهدف البعيد. وبذلك تكون التربية فيض متجدد من المعاني ينطلق من التنظير وينتهي إلى التطبيق وفي غياب هذا لا يمكن الحديث عن أي نوع من أنواع التربية أو التغيير.

ويمكن أن نخط مجموعة من التوصيات أهمها:

- الأخذ بالتجربة الباديسية ومحاولة محاكاتها في المدارس الجزائرية باعتبارها تجربة واقعية حققت نجاحا باهرا في فترة حرجة.
- تشجيع البحوث العلمية في مجال فلسفة التربية.
- فلسفة المناهج التربوية وإعطاء الفرصة للباحثين من تميز نافعها من ضارها.
- تكوين نخبة من الطلبة الجادين المجدين للعمل التربوي.

قائمة المصادر والمراجع

- **الكتب:**

1. أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1، عويدات للنشر والطباعة، لبنان، 2008.
2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
3. الدراجي زروخي، الأبعاد الفلسفية للنظام التربوي عند جمعية العلماء المسلمين، ط1، دار صبحي للطباعة والنشر، غرداية، الجزائر، 2015، ص42.
4. شريف رضا، تجربة التجديد والإصلاح في فكربن باديس ومحمد عبدو، ط1، مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار، الجزائر، 2011.
5. عبد الحميد ابن باديس، آثار ابن باديس، ج3 وج4، ط1، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر، 1968.
6. عبد الحميد ابن باديس، تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ج1، ط1، دار الرشيد للكتاب والقرآن، الجزائر، 2009.
7. عبد المجيد زهادت، التربية والتعليم في نهج البلاغة، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لبنان، 2005.
8. علي الحسن الدوري، أصول التربية في مفهومها الحديث، إثراء للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2009.
9. مصطفى محمد حميداتو، عبد الحميد ن باديس وجهوده التربوية، ط1، كتاب الأمة، الدوحة، 1997.
10. نايف القيسي، المعجم التربوي وعلم النفس، ط1، دار أسامة، عمان، الأردن، 2006.

- **المجلات:**

11. أحمد مريوش، أضواء على إسهامات العلامة عبد الحميد ابن باديس في النهضة الجزائرية الحديثة، مجلة التربية والأبستمولوجيا، العدد01، 2011.
12. بدر حمد العازمي وآخرون، تطبيقات التربية الإصلاحية في فكر الشيخ عبد الحميد بن باديس، مجلة جامعة السلام، العدد07، 2018.
13. جمال زواري، الإمامان حسن البنا وعبد الحميد ابن باديس تشابه المنهج رغم اختلاف الظروف، مجلة الإرشاد، العدد04، الجزائر، 2015.

الخاتمة

إن محاولـة التأصـيل لأفكـار فلسـفية جزائريـة عـبر معطيـات عشـوائية دون إجـماع موضوعي يخدم الفعل الفلسفي ومكانيزماته في الفكر الفلسفي الجزائري لا أسماء معينـة تحتكر الفلسفة لا التفلسف ومصـالح تتوقـف عنـد حيـز جغـرافي وأسـماء مكـررة بإنتـاج مستهلك وهزيل لا تجديد فيه، وعلى الأرجح أن الأغلب يتفلسـف خـارج سـيف الفلسـفة وذرعها -النقد- في موضوعيتها لا الانتقاد، ما يجعل راهن الفلسفة يقدم بصورة خاطئة.

هنا يجيب أن نقف عنـد حافـة خطـر التسـويق للشـهرة عـلى حسـاب مشروع يسـمى فلسفة جزائرية لا أقول تنافس فلسفة الغرب ولا حتى جهود المشارقة وإن كانت ثمة جهـود جبارة في نقل فلسفة الأخر إلى الفكر الفلسفي الجزائري من خلال محاولة تطبيقيهـا عـلى تفكيرنا والنماذج كثيرة، وأغلبها ردمت في خم الايدلوجيا وعلقـت مشـاريعها في ظهـر الـريح، تنتهي إلى اعتبار الفلسفة كغيرها من مواد الثقافة دون احترام خصوصية الفلسفة ومقوماتها المتعارف عليها عالميا، الوضع الذي من شأنه أن ينهي مسار الفلسـفة في الجزائـر كجـزء مـن مادة التاريخانية تقدم سير ذاتيـة لأعـلام في فـروع معرفيـة مختلفـة ومـنهم حتـى المعـارض للفلسـفة وتـم إقحامـه ضـمن الجهـود الفلسـفية وهـو كـافرا بهـا؟، لأن الهـدف أصبح تاريخي أو التأريخ لمجموعة جهود متنوعة في الفكر الجزائري ومجالاته وخـرج عـن مشروع التأسيس لخطاب فلسفي جزائري قديم أو حديث أو معاصر؟؟ وترجمات للأخر ومقـالات في ثورة الغير وتفوقه ومحاولة تبيئة مناهجه وعلومه على معارفنا وعلومنا وواقعنا ، لـيس عيبـا الانفتاح على الآخر، ولكن تقديم صورة الفكر الفلسـفي الجزائـري بوجـه الأخـر هـو إسـاءة للأصـالة والتفـرد والإبـداع والاكتشـاف ، نحـن نبحـث عـن تمـثلات فلسـفية تعـبر عـن

روح جزائرية إبداعية أو مكتشفة من موروثنا الفكري والثقافي ومن أصول؛ جزائرية عرقا وتاريخا وموضوعا وإلا أصبح الأفق الفلسفي الجزائري مسدودا ومجرد جهد عبثي يؤسس للسراب، فما هي يا ترى معايير التصنيف التي يمنح على أساسها لقب فيلسوف هل الباحث الذي ينقل مشروع الشيوعية مثلا عن "كارل ماركس" ويدافع عن أفكاره داخل ثقافة مجتمعنا المحلي يحسب فيلسوف أو متفلسف؟

ثم من هو الفيلسوف الناقل أم الخارق المبدع أم الناقد؟، كما أنه من المغالطة أن نحسب مصلح أو رجل إصلاح اجتماعي وديني على أنه فيلسوف، ممكن أفكاره فيها أبعاد فلسفية ، لكن لا زلت أرى أن مفكر في قامة "محمد البشير الإبراهيمي" و"عبد الحميد بن باديس" هم كنوز الأمة في الفكر التربوي والأخلاقي والاجتماعي ولم تكن قيم الفلسفة همهم بل قيم الدين –القرآن- لأنه حاضن لكل القيم التي نادى بها العقل المتفلسف ، فيكف لفلاسفة الراهن أن يجعلوا ألقاب الفلسفة بينهم توزع بالمجان وعبثا هل حين يكتب واحد من مؤسسي جمعية العلماء المسلمين عن أبعاد التسامح مثلا ينسب بالضرورة للفلسفة؟؟ هناك دعوة للقارئ الناقد لمراجعة عدة أساسيات هل من يكتب بفكر "هيغل" أوبفكر "دريدا"، أي يحاول تبيئة أفكارهم في عالمنا نقول عنه فيلسوف؟ هل من يكتب وثيقة عن منطق "أرسطو" ويقاربه فقهيا أو علميا يسمى فيلسوف؟

كم جميلة هي أخلاق التريث في الجزاء، الفلسفة عطاء مفتوح متجدد يصنع المختلف في قيمة الفكرة لا في صناعة دفتر أسماء، علاوة أن فعل الترجمة ليس عملا فلسفيا ولا إبداع، الترجمة شارحة لنفسها وفق ضوابط الأمانة اللغوية –مدلول ودلالة، فهي حركة أدبية درجة أولى وتعنى بنقل النص من رحم الأم إلى أرحام اصطناعية ومحاولة جعله جنين صالح للتأقلم والتعاطي مع عالمه الجديد وفق معايير النص المترجم الداخلية –الأصل- هذا رأيي الذي أكيد له ما يبرره من

قناعات وللجبهة الأخرى دفاعها، ثم سؤالا آخر في راهن الفلسفة الجزائرية كما يصطلح عليه البعض ونحن لنا موقفنا لا رأينا من هذا المصطلح، لماذا نقدم أعلام يصنفها البعض في زمرة الفلاسفة في مقياس فكر جزائري وكأنه مادة تاريخية وثقافية وليس مقياس فلسفة جزائرية بدل فكر جزائري ما دام هؤلاء المقررين في المقياس فلاسفة حسب ما ذهب إليه البعض لما لم يقدم المقياس على أنه فلسفة جزائرية نوضح من خلاله المطلوب والفارق بينها وبين الفلسفات العربية والغربية أو نفتح لها تخصص قائمة بذاته كشأن الفلسفة الغربية في جامعاتنا.

تساؤلات كثيرة ليس تبخيسا ولا تشكيكا في جهود مفكرين بل نريد أن نفهم أبواب الفلسفة الجزائرية ونوافذها دون أن ننكر جهود كثيرة لاسيما "مالك بن نبي" الذي جمع بين الحكمة القرآنية والحكمة العلمية وروح الفلسفة في مشروعه للنهوض بعالمنا، لكن السؤال الذي يطرح لما توقف مشروع مالك بن نبي؟ ولماذا برغم تعدد المراكز البحثية حول أفكاره منذ سنوات ليست بالهينة إلا خطوات التحقق العملي تحول دون إنصاف "مالك بن نبي" وكأن البعض يستثمر اسم "مالك بن نبي" لنجاحه وخدمة أغراضه وفقط؟

كما نلاحظ أن جهود المعاصرين اليوم من الباحثين هو قراءة تأريخية أكثر منها فلسفية وقراءة في نصوص غيرية، مثلا:"إدوارد سعيد"، "طه عبد الرحمان"، "وائل حلاق"، "عبد الوهاب المسيري"،"أركون "و"دريدا "، "مالك بن نبي وتوينبي" بأدوات فلسفية غربية، مما يعني استحالة استقلال التجربة الفلسفية الجزائرية عن الالتباس بغيرها حتى نحتكم إلى وجودها من عدمها.

الدكتورة"وفاء برتيمة"